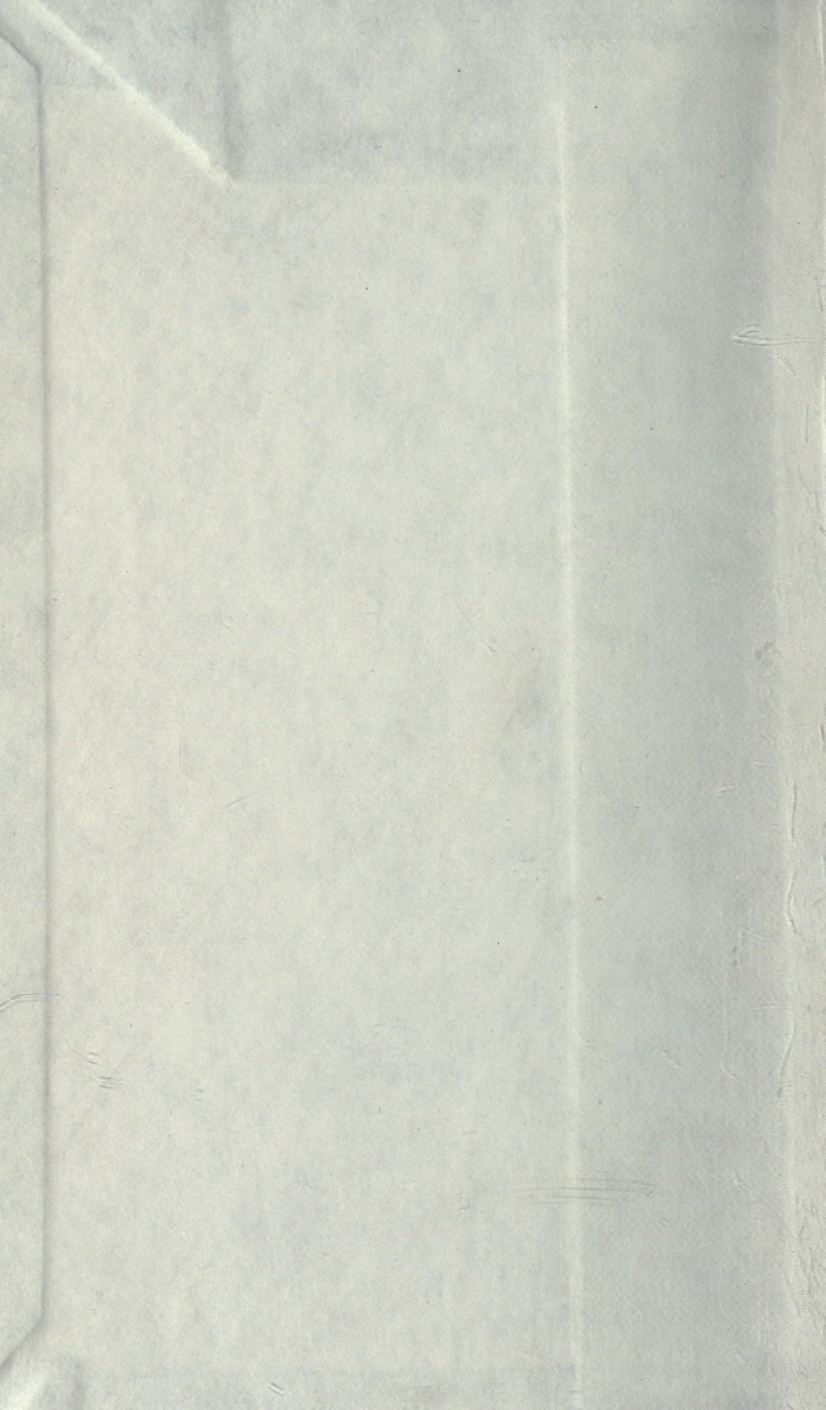
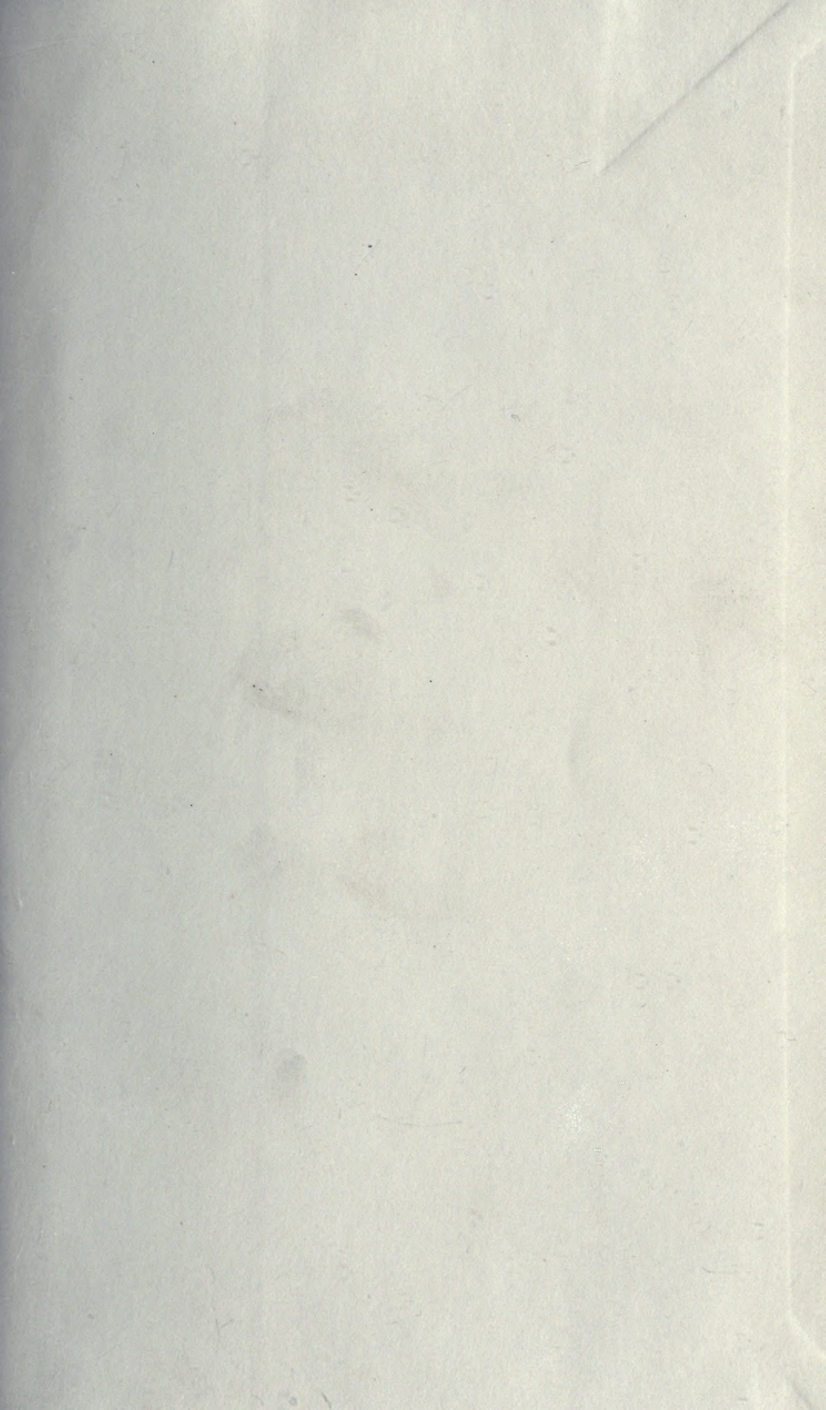
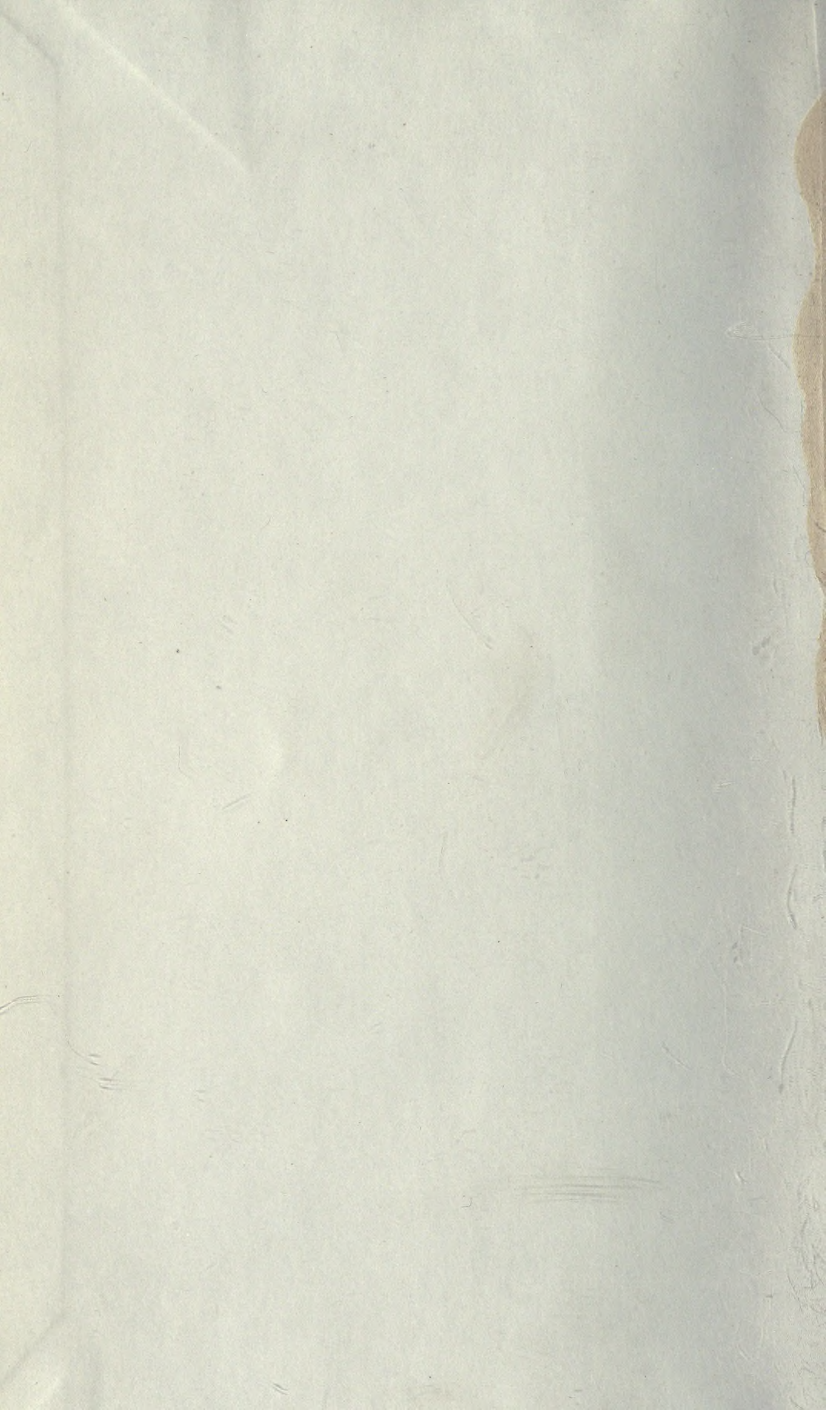
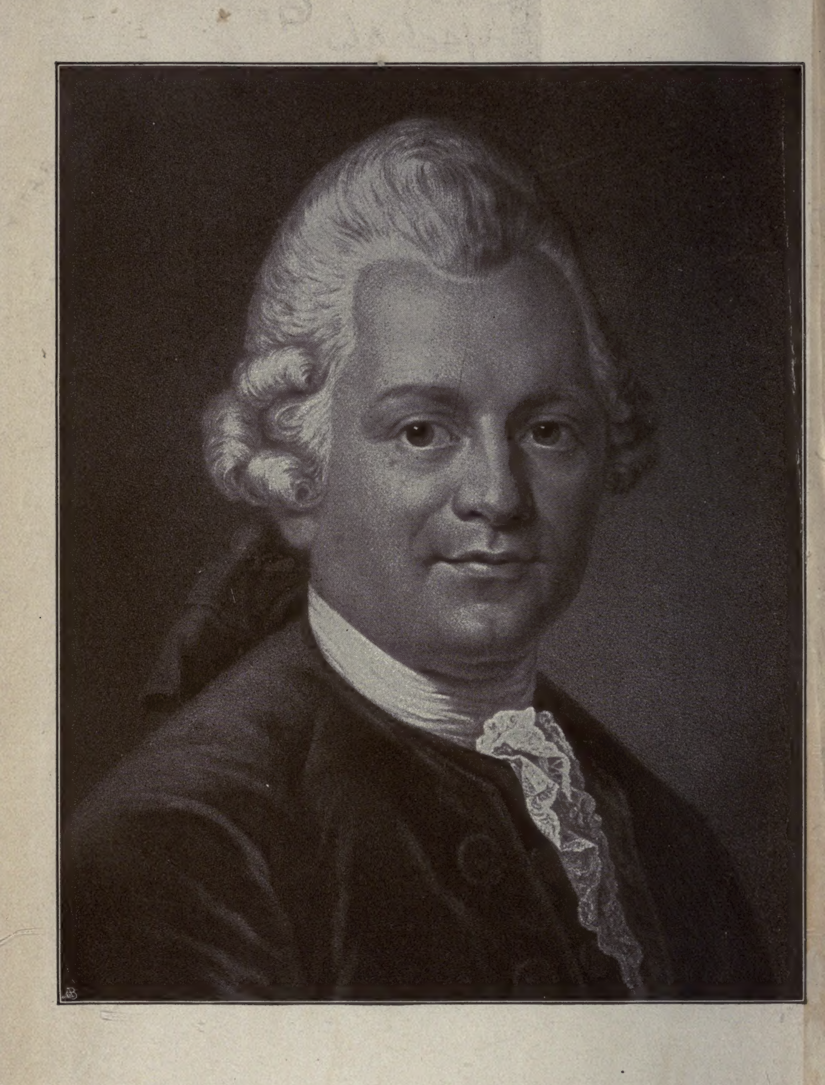












# LESSING

## ALS PHILOSOPH

Von

CHRISTOPH SCHREMPF

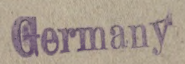
Mit Bildnis

2. Auflage



STUTTGART
FR. FROMMANNS VERLAG (H. KURTZ)
1921.

Chr. Belsersche Buchdruckerei, Stuttgart.



# Vorwort zur ersten Auflage.

Im Sommer vorigen Jahres wurde ich von dem hiesigen Zweigverein des Goethebundes aufgefordert, einige Reden über Lessings Weltanschauung zu halten. Ich sagte gerne zu, auch weil es mir eine erwünschte Gelegenheit war, eine alte, fast leidenschaftliche Liebe, nachdem ich selbst viel erlebt und gedacht, wieder zu pflegen. Die Arbeit der Vorbereitung dehnte sich denn auch bald so sehr aus, daß ich sie nicht bloß für vier Abende getan haben wollte. Dem kam ein Vorschlag des Verlegers, meines Freundes, entgegen, Lessing für seine „Klassiker der Philosophie" zu übernehmen. So ist diese Schrift entstanden. Ich hoffe, daß mancher Hörer meiner Reden sie gerne benützen wird, das Gehörte, freilich in ganz anderer Form, sich noch einmal zu vergegenwärtigen. Und ich wünschte, daß sie nun bei einem größeren Publikum dieselbe freundliche Aufnahme fände wie meine Reden über Lessing hier in der „Arbeiterhalle". Das glaube ich versprechen zu dürfen, daß sie Lust machen und auch eine gewisse Beihilfe gewähren wird, einen unserer Größten ausgiebiger zu nützen, als es zumeist geschieht.

Die Einleitung und den Schluß bitte ich in den Kauf zu nehmen, obgleich sie gar nicht bloße Nebensache sind. Ich habe viele Gedanken hineingewirkt, die ich nicht bloß für dieses Buch erwogen; aber nun scheinen sie mir selbst mehr zwischen den Zeilen zu stehen, als in den Worten. Möchte es mir einmal vergönnt sein, sie rein und frei zum Ausdruck zu bringen; ich weiß, daß ich manchem damit eine Freude machen würde.

Die Zitate in bloßen Zahlen (z. B. 9, 17) beziehen sich auf Band und Seite der Lachmann-Munckerschen Ausgabe von Lessings Schriften (1886 ff.). Einige Stellen aus den Dramen sind nach Akt und Szene zitiert (z. B. V, 4); die Briefe mit Angabe des Adressaten und des Datums.

Stuttgart, im Mai 1906.

**Der Verfasser.**

---

# Vorwort zur zweiten Auflage.

In den fünfzehn Jahren, die verflossen sind, seit ich diese Schrift geschrieben habe, bin ich auf dem Wege Lessings weiter vorgedrungen und habe, indem ich das Alter, das Lessing erreichte, überschritt, auch die Stufe überschritten, die er erreichte. Damit hat sich zwar nicht meine Auffassung Lessings geändert, wohl aber mein Urteil über den Wert seiner letzten und höchsten Gedanken. Indem ich über ihn hinauskam (wenn ich über ihn hinauskam!), änderte sich mir natürlich der Aspekt der Welt.

So wurde ich durch die neue Ausgabe dieser Schrift vor die Frage gestellt, ob ich nicht wenigstens Einleitung und Schluß derselben meiner veränderten Stellung zu Lessing entsprechend umarbeiten sollte. Ich glaubte mir diese nicht geringe Arbeit doch ersparen zu dürfen, zu sollen. Denn es hat sich mir, wie gesagt, nicht sowohl meine Auffassung Lessings geändert, als vielmehr nur mein Urteil über das Maß der von ihm erreichten Einsicht. Und dieses meines Urteils bin ich noch nicht so sicher geworden, daß ich es fixieren könnte. Auch möchte ich die mit dieser Schrift beabsichtigte Einführung in die Denkweise Lessings nicht selbst dadurch entkräften, daß ich zugleich über ihn hinauszuführen versuchte. Und endlich: diese Darstellung Lessings ist mir auch

ein Dokument meiner eigenen philosophischen Entwicklung; und sie würde als solches entwertet, um nicht zu sagen verfälscht, wenn ich sie von meinem gegenwärtigen Standpunkt aus (oder vielmehr: von dem Punkt aus, den ich jetzt durchlaufe) umkorrigieren wollte.

Inwiefern ich über Lessing hinausgekommen zu sein glaube, kann der Leser, der sich dafür interessiert, aus meiner Schrift „Vom öffentlichen Geheimnis des Lebens" erschließen.

Eßlingen a. N., im April 1921.

*Christoph Schrempf.*

# Inhalt.



---

# Einleitung.

Daß Lessing auch ein Philosoph ist, lehrt ein Blick in seine Schriften. Darum muß eine vollständige Darstellung seines Lebens und Wirkens sich auch mit seiner Philosophie beschäftigen. Ob es aber rätlich, ob es statthaft ist, Lessing besonders als Philosophen aufzunehmen, das ist eine Frage. An dem großen Mann ist auch jede Kleinigkeit des Wissens wert. Aber der große Mann kann es sich wohl verbitten, daß man ihn verkleinere, indem man, was an ihm nun einmal nicht groß ist, auch nur vorübergehend selbständigen Interesses würdige. Man stelle ihn dar, von welcher Seite man wolle: aber so, daß seine Größe dabei zum Ausdruck kommt. Wäre Lessing bloß ein Philosoph wie so viele, die man aus philosophischem Interesse nicht mehr zu studieren braucht, so wäre es ein Unrecht, ihn durch besondere Darstellung seiner Philosophie in die Lage zu bringen, daß er an dem strengen Begriff eines Philosophen gemessen werden müßte. Nur wenn er trotzdem selbst für einen großen Philosophen hätte gelten wollen, dürfte man, um seine Anmaßung zu züchtigen, ihm solches antun.

Aber Lessing hat sich selbst nicht für einen Philosophen ausgegeben. Und es haben sogar Verehrer von ihm, die ihn auch als Philosophen hochschätzen, angedeutet, daß er daran wohl getan habe. „Wenn die Geschichte der Philosophie nur von denen erzählen dürfte, welche Stifter oder Anhänger eines bestimmten Systems waren [das sind doch wohl die Philosophen im strengen Sinne des Worts?], so

müßte sie an Lessing mit Stillschweigen vorbeigehen."* Lessing hat kein System, er hat auch keine strenge Methode des Philosophierens. Sein Interesse erstreckt sich nicht gleichmäßig auch nur auf die Hauptfragen der Philosophie. Er hat keine einzige Schrift geschrieben, die nur eben ein philosophisches Problem lösen wollte. Er hat also nur nach Laune, gelegentlich philosophiert; und weil er dabei immer an die Gedanken anderer anknüpfte, so zeichnet er sich durch Originalität keineswegs aus. Endlich hat er es, gerade in den wichtigsten Dingen, nicht für nötig erachtet, seine Meinung rund und klar herauszusagen; so weiß man heute noch nicht, was für einen Gott er eigentlich annahm, ob er im Ernst eine Seelenwanderung geglaubt habe, ob er schließlich in der Tat zu Spinoza übergegangen sei. Ein interessanter Philosoph mag er so wohl sein; aber ob auch ein bedeutender, ein großer Philosoph?

Wie man sieht, bin ich doch der Meinung, daß man sich wohl noch aus philosophischem Interesse mit dem Philosophen Lessing beschäftigen dürfe. Die Rechtfertigung dieses Urteils kann nur in meiner ganzen Darstellung liegen. Doch werde ich mich mit dem Leser über Lessing leichter verständigen, wenn ich es schon jetzt begründe, so gut das eben vorläufig geschehen kann. Zu diesem Zweck muß ich in Kürze erörtern, was eigentlich den Philosophen macht, woran also die Bedeutung eines Philosophen zu messen ist.

Der Philosoph hat kein anderes Objekt des Denkens als der Laie: diese Wirklichkeit, in der wir leben, und deren eine Hälfte für jeden einzelnen er selbst ist. Der Philosoph hat auch kein anderes Organ des Erkennens als der Laie; eine philosophische Methode, die bei richtiger Handhabung wie ein Hauptschlüssel alle Geheimnisse des Daseins aufschließen würde, gibt es nicht. Auch ist das, was der Philosoph dem simpeln Verstand nicht deutlich machen kann, nicht eben der sicherste und wertvollste Teil seines Wissens. Der Philosoph ist ferner, wie jeder Laie, dem allgemeinen

* E. Zeller, Geschichte der deutschen Philosophie, S. 350.

Menschenlos unterworfen, daß er innerhalb des ihm zugemessenen Lebens nur einen beschränkten Ausschnitt der Wirklichkeit wirklich „erfahren", durchdringen und beherrschen kann. Und endlich tritt der Philosoph, wie jeder andre, in eine gewisse Überlieferung des Wissens ein und entwickelt nur in ihr und gegen sie eigene Gedanken, ohne es doch je zur reinen Selbständigkeit zu bringen. Kurz, der Philosoph steht dem Laien nicht, wie der durch ein Sakrament geweihte Priester, als ein Wesen anderer Art gegenüber; es ist zwischen philosophischem Wissen und gemeinem Wissen nur ein relativer Unterschied, kein absoluter.

Und doch hat es seinen guten Sinn, den Philosophen dem Laien entgegenzusetzen. Während nämlich der Laie sich damit begnügt, von der Wirklichkeit dies und das zu wissen, was er für die Not des Lebens braucht oder aus irgend welcher speziellen Neigung interessant findet, strebt der Philosoph, die Wirklichkeit als Ganzes und im Zusammenhang zu erkennen. Während dem Laien für seinen Bedarf eine gewisse Wahrscheinlichkeit des überlieferten oder erworbenen Wissens genügt, wird der Philosoph durch eine Leidenschaft für Gewißheit in Unruhe gehalten, bis er genau weiß, was er in seinem „Wissen" wirklich weiß. Während bei dem Laien die praktische Lebenshaltung und die theoretische Lebensanschauung oft weit auseinanderklaffen, empfindet der Philosoph den Gegensatz zwischen Theorie und Praxis als schmerzliche Dissonanz, strebt also die Praxis nach der Theorie, vielleicht auch die Theorie nach der Praxis zu korrigieren, bis sie in ihm übereinstimmen. Oder besser umgekehrt: wer in fragmentarischem Wissen kein Genüge findet; wer in der bloßen Wahrscheinlichkeit nicht zur Ruhe kommt; wer einen Widerspruch zwischen Denken und Leben nicht ertragen kann: der ist ein Philosoph.

Das Ziel des Philosophen ist also: ein vollständiges und lückenloses, wohlgeordnetes und deshalb durchsichtiges Bild der Wirklichkeit zu entwerfen, das im einzelnen und ganzen unzweifelhafte Gewißheit besäße, aus dem er auch sich selbst

verstehen, in das er das eigene Leben einordnen könnte und müßte. Aber wenn je ein Philosoph dieses Ziel erreicht zu haben glaubte, so hat er nie alle Mitphilosophen von der Wahrheit dieses seines „Systems" zu überzeugen vermocht, so haben ihn die Nachfolger immer bald genug des Irrtums überführt. Es hat kein philosophisches System je die Alleinherrschaft errungen; es hat sich keines auf die Dauer zu behaupten vermocht. Die Philosophie *ist* also in Wirklichkeit nie, sie *wird* immer nur; und dabei wird es sein Bewenden behalten, nicht bloß wegen der Ferne ihres Ziels, sondern auch weil die verschiedenen Tendenzen, die darin zusammentreffen, sich widerstreiten. Wer von dem ungeduldigen Wunsche beseelt ist, die Wirklichkeit als ein in sich zusammenhängendes Ganzes zu erfassen, der kann es bei der Sichtung, Ordnung und Ergänzung der Erfahrung nicht so gar genau nehmen: er wird also in sein System manchen Gedanken aufnehmen, den er nicht zur Gewißheit durchgedacht hat. So sagt man Hegel, dem größten Systematiker unter den Philosophen, nach, daß er der Bewegung der Idee, durch die er das Dasein rekonstruieren wollte, im Falle der Not auch durch sehr unlogische Mittel nachgeholfen habe. Wer dagegen die Leidenschaft für die Gewißheit hat, der wird schwerlich je so viel gesichertes Wissen zusammenbringen, daß er mit dem Bau eines Systems beginnen könnte. Sein Wissen wird sich fortdauernd vermindern, statt sich zu vermehren; und so endigte Sokrates mit dem Geständnis, er wisse nur, daß er nichts wisse. Ja, daß er das wenigstens wisse, war nach seiner Meinung eben sein, des Philosophen, Vorzug vor den Laien. Endlich mag der Philosoph, der intensiv damit beschäftigt ist, daß er eine Totalität und eine unbedingte Gewißheit des Wissens erreiche, leicht sich selbst bis zu dem Grade vergessen, daß er die Dissonanz zwischen seiner Theorie und seiner Praxis gar nicht mehr spürt. Heutzutage möchten es wohl die meisten Philosophen als eine sonderbare Zumutung empfinden, daß sie auch philosophisch, also ihrer Philosophie gemäß, leben sollten.

Wenn die Sache sich so verhält, so darf die Bedeutung eines Philosophen nicht in seiner „Philosophie“ gesucht werden, d. h. in dem System, worin er zusammenstellt, was er erkannt zu haben glaubt. Die Systeme sind das Flüchtigste in der Geschichte der Philosophie; in anderer Beziehung freilich auch das Solideste: man kann sie schwarz auf weiß besitzen, kann sie übernehmen und vielleicht sogar machen, ohne sie zu verstehen. Es ist aber auch nicht die Strenge der Methode, an der die dauernde Bedeutung des Philosophen hängt. Eine alleinseligmachende Methode gibt es so wenig als ein vollkommenes System; auch wird die Leistungsfähigkeit des Verstandes dadurch mehr scheinbar als wirklich erhöht, daß man ihn in spanische Stiefel schnürt. Dauernder Beachtung wert ist der Philosoph, der eine der in der Philosophie zusammentreffenden Tendenzen oder eine gewisse Kombination derselben in typischer Weise vertritt. Darum ist der alles wissende Hegel heute noch des Studiums wert, obwohl man über sein System und seine Methode zur Tagesordnung übergegangen ist; aber auch der nichts wissende Sokrates, bei dem doch offenbar ein philosophisches Wissen nicht zu holen ist. Darum verlohnt es sich auch, sich Lessing als Philosophen genau anzusehen: er ist der lehrreiche Typus einer berechtigten Art des philosophischen Denkens.

Versuchen wir, sie zu charakterisieren, so können wir uns an Lessing selbst halten. Nach seiner Meinung ist die Philosophie ohne „Enthusiasmus der Spekulation“ nicht zu denken. Der Philosoph sucht sich die dunkeln, lebhaften Empfindungen, die er während des Enthusiasmus gehabt hat, wenn er wieder kalt geworden, in deutliche Ideen aufzuklären; „was ist denn sein Handwerk, wenn es dieses nicht ist?“ (16,297.) In der Tat kann der Mut, seine immer fragmentarischen Erkenntnisse zu einem System auszubauen, nur aus dem enthusiastischen Glauben fließen, die Grundzüge der Wirklichkeit so sicher erschaut zu haben, daß man die Lücken der Erfahrung ohne Gefahr wesentlichen Irrtums durch freie Konstruktion ergänzen könne. Die Grundidee eines philosophischen Systems ist,

auch wenn sie dem Philosophen erst nach längerer Reflexion kommt, immer ein glücklicher E i n f a l l. Denn die Reflexion ist so unendlich wie ihr Objekt, die äußere und innere Welt; ihr Abschluß kann also nie erreicht, kann nur vorweggenommen werden. Die Furcht aber, daß man, um mit dem Bau des Systems beginnen zu können, die Reflexion zu früh abbreche, wird nur durch den Enthusiasmus überwunden, den ein glücklicher Einfall, eine lebhafte Intuition erzeugt.

Lessing hat nun zwar ein starkes spekulatives Bedürfnis, aber wenig Enthusiasmus der Spekulation; insbesondere vermag die erschaute Idee (ob er selbst sie hat, ob er sie bei einem andern findet) in ihm nicht den sichern Glauben zu erzeugen, daß er damit den richtigen Abschluß der Reflexion vorweggenommen habe. Er hat ein unüberwindliches Mißtrauen gegen alle „ersten Gedanken" (10,210); und er weiß, daß Tausenden für einen das Ziel des Nachdenkens die Stelle ist, da sie des Nachdenkens müde geworden sind (an Mendelssohn, 9. Januar 1771). Zu einem System kann er es so freilich nicht bringen. Da er das Fundament für ein solides Gebäude der Erkenntnis nie sicher genug findet, kann er nur immer tiefer graben, Materialien herbeischaffen, Entwürfe machen, aber er kann nie anfangen zu bauen. Sein philosophisches Interesse muß also eine andere Richtung nehmen.

Nun lehrt ihn das Bedürfnis nach Einheit und Ganzheit der Erkenntnis, das er wirklich hat, den Enthusiasmus der Spekulation schätzen als eine reiche Fundgrube neuer Ideen, als eine lustige Spitze für weitere Aussichten (16,299). Aber für die Selbstgewißheit des Enthusiasten ist er unempfänglich; sie hat so wenig Gewalt über ihn, daß sie ihm nicht einmal einen eben so zuversichtlichen Widerspruch entlockt. Er kann sich also die begeisternde „Wahrheit" des Enthusiasten nicht entschieden zueignen, kann sie auch nicht entschieden ablehnen: er muß sie als m ö g l i c h e Wahrheit und m ö g l i c h e n Irrtum vorläufig stehen lassen. Ihr soviel Ehre anzutun, fällt ihm gar nicht schwer (in gewissem Sinne ist Lessing merkwürdig leichtgläubig); nur der *salto mortale* vom

Nicht-verneinen zum endgültigen Bejahen ist für ihn schon in jungen Jahren mehr, als er seinen alten Beinen und seinem schweren Kopfe zumuten mag. Lessing gehört zu jenen schlimmen Ketzern, die da „lernen immerdar und können nimmer zur Erkenntnis der Wahrheit kommen“ (2. Tim. 3,7): nämlich zu dem Glauben, daß sie jetzt die Wahrheit sicher besitzen. Darum hat er auch, genau besehen, keine Wahrheit zu lehren, keinen Irrtum zu bekämpfen; Wahrheit und Irrtum schwächen sich ihm ab zum Vor-urteil, von dem man noch nicht wissen kann, wie viel davon durch die weitere Untersuchung bestätigt oder abgetan werden wird. Insofern bleibt all sein Nachdenken ohne greifbares Resultat. Aber indem er unter Zeitgenossen, denen das definitive Ja und Nein nur gar zu leicht von der Zunge sich löste, diese seine schwebende, zuwartende Haltung behaupten mußte, entwickelte sich in ihm das feinste Gefühl für die intellektuelle Redlichkeit. Das hat ihn denn schließlich auch in einen Kampf von weltgeschichtlicher Bedeutung hineingetrieben: nicht für die Wahrheit, nicht gegen den Irrtum, sondern nur für das Recht zu fragen, zu zweifeln. Die philosophische Größe Lessings liegt darin, und nur darin, daß er diesen Kampf wenn nicht rein, so doch ungewöhnlich rein durchgeführt hat; was eben auch bloß einem Denker möglich war, der selbst keine „Wahrheit“ hatte, die ihn in Versuchung bringen konnte, das intellektuelle Gewissen zu betrügen oder zu vergewaltigen.

Haben wir Lessing als Philosophen nicht ganz mißverstanden, so kann man ihm unmöglich gerecht werden, wenn man den Nachdruck auf seine philosophischen Theoreme legt: wie er dieses und jenes Problem der Philosophie aufgefaßt und etwa gelöst habe. Bei dieser Behandlung stellt sich Lessing nur als ein Eklektiker dar von recht wenig Originalität und Zusammenhang des Denkens. Ein gewisses Recht ist natürlich auch ihr nicht abzusprechen: hatte Lessing keine Wahrheit, so hatte er doch über die wichtigsten Fragen der Weltanschauung im Laufe seiner Entwicklung je seine Meinung. Nur müßte, wer diese darstellen wollte, bei jedem einzelnen

Gedanken sorgfältig das Gewicht vermerken, das er für ihn hatte. Doch würde man auch so noch ein entstelltes Bild von Lessings philosophischer Eigenart geben. Denn der Inhalt des Denkens hat bei ihm überhaupt nicht dieselbe Bedeutung wie bei einem systematischen Philosophen, sondern ist, wesentlich betrachtet, nicht mehr als der Stoff, an dem er die intellektuelle Moral erkannte, selbst ausübte, andere lehrte. Damit soll nicht gesagt sein, daß man aus seinem Studium nicht auch einen materialen Gewinn ziehen könne. Ja, dieser ist durchaus nicht gering zu schätzen. Nur verkennt man Lessing, wenn man darin die Hauptsache sieht.

Das wichtigste Gebiet, auf das Lessing sein Nachdenken verwandte, ist die Religion. Gerade im Kampf mit dem religiösen Vorurteil (dem empfindlichsten, zähesten und herrschsüchtigsten, das es gibt) hat sich Lessing die Tugenden erworben, die ihn als Denker auszeichnen. Die erste philosophische Nahrung seines Geistes war das christliche Dogma, das dem Knaben als Norm seines Denkens und Lebens mitgeteilt wurde. Es überließ ihm also nur die Arbeit, eine gegebene objektive Wahrheit in subjektive Überzeugung umzuwandeln. Da er nun dabei auf Hindernisse stieß, der christlichen Wahrheit aber keine andere Wahrheit entgegenzusetzen hatte, so mußte sich seine Aufmerksamkeit auf die Frage konzentrieren, ob er sich die freie Bewegung des Denkens durch eine angebliche Pflicht zu glauben müsse einschränken lassen. Ihn beschäftigt also nicht sowohl der Inhalt, sondern vielmehr die Form des christlichen „Glaubens“: ob sich, wie sich dieses Glauben mit der intellektuellen Redlichkeit verträgt. Diese Frage hat er aber auch mit einer Klarheit erfaßt, mit einer Konsequenz durchgedacht, daß wir noch heute von ihm lernen können. Der Hauptinhalt dieser Schrift ist also die Geschichte von Lessings Verhältnis zum Christentum.

Dem gegenüber ist ein zweiter Gegenstand, der Lessings Denken beschäftigte, nur von untergeordnetem Interesse. Mehr denn als Philosoph ist Lessing dem großen Publikum als Dichter bekannt. Aber Lessing, der Dichter, ist in einer

ganz ähnlichen Verlegenheit wie Lessing, der Denker: der dichterische Enthusiasmus ist nicht eben seine Stärke. Darum hat er selbst (und nicht nur so beiläufig, sondern mit Nachdruck) erklärt, man verkenne ihn, wenn man ihn für einen Dichter halte: „Ich fühle die lebendige Quelle nicht in mir, die durch eigene Kraft sich emporarbeitet, durch eigene Kraft in so reichen, so frischen, so reinen Strahlen aufschießt: ich muß alles durch Druckwerk und Röhren aus mir heraufpressen" (10,209). Weil er also seine Dichtungen wirklich „machen" mußte, so war er genötigt, sich über das Wesen der Dichtung, der Kunst überhaupt, eine Klarheit zu verschaffen, die der Dichter, der leichter schafft oder es leichter nimmt, nicht braucht und nicht erreicht. So ist Lessing Ästhetiker geworden. Im Vordergrund seines Interesses steht freilich die Technik der Kunst, speziell der Poesie; und diese gehört eigentlich nicht zur Philosophie. Aber er orientiert sich doch immer an dem Zweck der Kunst, dessen Bestimmung natürlich abhängig ist von seiner allgemeinen, philosophischen oder religiösen, Auffassung des Lebens. So gewährt uns seine Ästhetik sogar einen wesentlichen Beitrag zum Verständnis der religionsphilosophischen Gedanken, in denen der Schwerpunkt seiner Philosophie liegt.

Da Lessings Beschäftigung mit der religiösen Frage in den Jahren 1760 bis 1770 stark zurücktritt und gerade in diese Zeit seine ästhetischen Hauptwerke fallen, so beschreiben wir zuerst seine religiöse Entwicklung bis 1760, lassen dann seine wichtigsten Gedanken über ästhetische Fragen folgen und erzählen endlich den Verlauf seiner letzten Kämpfe, soweit er eben philosophisches Interesse hat.

---

# Erstes Kapitel.

## Lessings religiöse und philosophische Entwicklung bis 1760.

### 1.

Lessing ist in der Auseinandersetzung mit dem Christentum Philosoph geworden. Um zu verstehen, wie das geschah, müssen wir uns zuerst das Verhältnis des christlichen Dogmas zum philosophischen Denken verdeutlichen. Dabei bedienen wir uns sofort einer Betrachtungsweise, auf die uns Lessing selbst hingeleitet hat, und hoffen dadurch auch das Verständnis seiner späteren Kämpfe vorzubereiten.

Seinem Gehalt nach ist der christliche Glaube eine eigentümliche, ja seltsame Verquickung von Metaphysik, Geschichte und praktischer Lebensweisheit. Es ist ein Gott, lehrt das Christentum, aus dem, in dem, zu dem alle Dinge sind. Gott ist Geist, ist allmächtige, allgegenwärtige, ewige Weisheit, Gerechtigkeit, Liebe. Gott ist Einer, doch auf geheimnisvolle Weise sein inneres Leben in drei Personen entfaltend: er ist dreieinig, Vater, Sohn und Geist. Was in der Zeit geschieht, also die Geschichte im allerweitesten Sinne, ist die Entfaltung eines ewigen Ratschlusses der dreieinigen Gottheit. Anfang und Ende der Geschichte ist, daß Gott die Welt aus nichts schuf, und daß Gott sein wird alles in allem. Der Inhalt der Geschichte ist die Entwicklung des Verhältnisses zwischen Gott und dem Menschen, der göttlichen Geschlechts und darum eines Verkehrs mit Gott fähig ist: daß Gott in der Welt sein Reich vorbereitet, gründet, ausbreitet; daß Gott sich den Menschen stufenmäßig offenbart; daß Gott und die Menschheit sich entzweien und wieder vereinigen. Der Mittelpunkt

dieser Geschichte ist die geheimnisvolle Menschwerdung Gottes des Sohnes in Jesus von Nazareth, dem Christus. Sie vollendet die Offenbarung Gottes an die Menschen, sie bewirkt die Erlösung und Versöhnung. Jesu Christi gottmenschliches Leben setzt sich fort in seiner Kirche, die sein Leib ist, in der der heilige Geist seine Wirkung entfaltet. Wer durch den Glauben an Christus ein Glied an seinem Leibe geworden ist, hat Vergebung der Sünden, empfängt die Gabe des heiligen Geistes, hat Anteil am Reiche Gottes, am ewigen, himmlischen Leben. Er hält die Gebote Christi, lebt nicht mehr im Fleisch, liebt insbesondere die Brüder. U. s. f.

Es ist leicht zu sehen, daß in diesen Glaubenslehren ein lebhafter Enthusiasmus der Spekulation eine Fülle von Gedanken gesammelt hat, die einen Geist, der Welt und Leben als Ganzes fassen will, auf lange hinaus beschäftigen können. Auch scheinen sie nicht dazu angetan, dem Geist Fesseln anzulegen. Die Dehnbarkeit der benützten Begriffe (vielmehr Bilder); der symbolische Charakter der Heilsgeschichte; die Verbindung von Begriffen und Sätzen, die von ganz verschiedenen Gesichtspunkten aus aufgenommen sind: das alles nötigt geradezu den Geist, das Dogma zu einer richtigen, einheitlichen Weltanschauung für sich erst zu verarbeiten. Aber dem stellt sich ein doppeltes Hindernis in den Weg: in dem Mittelpunkt der Heilsgeschichte tritt das flüssige Symbol in eine chemische Verbindung ein mit einer starren Tatsache des empirischen Geschehens, dem Leben Jesu von Nazareth; und diese ganze Glaubenslehre bietet sich nicht nur als Versuch einer Erklärung des Daseins dar, sondern soll zugleich die feste Grundlage eines gemeinsamen kirchlichen Lebens sein. Darum muß sie Ansprüche machen, die dem philosophischen Denken schweren Anstoß geben.

Die Kirche muß den Grundlagen ihres Daseins, ihrer Verfassung, ihrer Gebräuche die höchste Sicherheit zu geben suchen. Nun sind spekulative Gedanken (wie die Dreieinigkeit Gottes) eines strengen Beweises nicht fähig. Andrerseits hängt die Gewißheit von Tatsachen des empirischen

Geschehens an der Zuverlässigkeit der Überlieferung, kann also eine gewisse Wahrscheinlichkeit niemals übersteigen; so singuläre Tatsachen wie die jungfräuliche Geburt Jesu, seine Auferstehung und Himmelfahrt, sind für ein unbefangenes geschichtliches Denken sogar durchaus unwahrscheinlich. Diese bedenklichen Schwierigkeiten hebt die Kirche durch die Berufung auf den heiligen Geist, in dessen Besitz sie ist: er hat die Formulierung ihrer „Geheimnisse" geleitet; er hat die Überlieferung ihrer Geschichte behütet, ja selbst in die Hand genommen. Denn der heilige Geist hat die Heilswahrheit durch wörtliches Diktat in der heiligen Schrift festgelegt. Das ist wenigstens die Lehre der strengen lutherischen und reformierten Orthodoxie, die gegen die katholische Verwertung der fortlaufenden Tradition extra noch behauptet, daß die Heilswahrheit allein aus dem unfehlbaren, vollständigen, klaren Worte Gottes zu gewinnen ist.

Im sicheren, alleinigen Besitz der geoffenbarten Wahrheit kann nun die Kirche Glauben verlangen. Dieser wird also aus einer passiven Überzeugung in einen Akt des Gehorsams, des Willens verwandelt. Um den Zweifel ins Unrecht zu setzen, erklärt man ihn aus der Überhebung der in dem Sündenfall mitgefallenen Vernunft. Dadurch verwickelte man sich freilich in einen schweren Widerspruch: die verderbte Vernunft kann nicht glauben ohne den heiligen Geist; und des heiligen Geistes wird der Mensch erst teilhaftig durch den Glauben. Trotzdem machte man den Unglauben zu einer Sünde, die der ewigen Verdammnis überliefert.

Damit war jede Brücke von dem natürlichen Denken zum Glauben abgebrochen. Aber das war doch auch nicht möglich, auf jeden Versuch zu verzichten, den Ungläubigen von dem Rechte des Glaubens zu überzeugen. Darum hatte das Christentum eine gewisse natürliche, freilich ungenügende Gotteserkenntnis immer anerkannt und im Interesse der Verteidigung und Propaganda benutzt. Und gerade in der Zeit, in die Lessings Jugend fiel, entstand eine Vermittlungs-

theologie, die sich eifrig bemühte, die Erhabenheit der biblischen Wahrheiten ins Licht zu setzen und die Glaubwürdigkeit der heiligen Schrift zu beweisen. Natürlich konnte man nur Wahrscheinlichkeitsgründe beibringen und ging insofern hinter die starre Orthodoxie zurück, die wenigstens das Bedürfnis nach Gewißheit hatte und anerkannte.

So gewährte also die Kirche dem Geiste eine Nahrung, die nicht bloß dem Bedürfnis des Gemüts entgegenkam, sondern durch ihren spekulativen Gehalt (das Dogma stammt ja zu einem guten Teil aus der griechischen Spekulation) auch das philosophische Nachdenken anregte. Um aber ihre Wahrheit gegen jede Anfechtung sicherzustellen, macht sie aus ihr die äußerliche Belehrung durch eine Autorität, an deren unbedingter Zuverlässigkeit auch nicht gezweifelt werden darf. Damit vergewaltigt sie das natürliche Recht der Frage; und wo diese sich nicht ganz unterdrücken läßt, gibt sie ihr eine ganz schiefe Richtung: statt auf den materialen und formalen Wert der gebotenen Belehrung vielmehr auf die Legitimität der lehrenden, nein, dekretierenden Autorität. Wer dies als Mißstand fühlte, suchte die Hilfe darin, daß er sich den harten Gehorsam des Glaubens durch Gründe erleichterte. Aber er gefährdete seinerseits die Redlichkeit des Denkens, indem er der Gewißheit des Glaubens, auf die er doch nicht verzichten wollte, unter der Hand eine bloße Wahrscheinlichkeit unterschob. Dies etwa ist das Verhältnis von religiösem Glauben und philosophischem Denken, das uns eben aus Lessings Schriften entgegentritt.

Wie ist nun der Knabe Lessing in das christliche Dogma eingeführt worden? Ist ihm die orthodoxe Auffassung des Glaubens in ihrer ganzen Härte aufs Gewissen gelegt worden? Hat sich sein jugendliches Gemüt willig in den Gehorsam des Glaubens gefügt oder sich dagegen empört? Darüber haben wir keine unmittelbare Nachricht; dagegen können wir eine allerdings nicht sehr bestimmte Antwort auf diese Fragen erschließen.

Lessing hat bis in seine letzten Kämpfe hinein eine gewisse Achtung vor der Orthodoxie behalten, ja diese dauernd aller

Vermittlungstheologie bei weitem vorgezogen. Die sachlichen Gründe hiefür, die sich ja erst später geltend machen konnten, werden wir an seinem Orte aufweisen. Seine Stellung zur Orthodoxie hatte aber gewiß auch den persönlichen Grund, daß er sie in seinem Vater hatte achten müssen. Dieser hat als theologischer Schriftsteller, und somit gewiß auch als Prediger und Lehrer, die lutherische Orthodoxie vertreten, doch ohne Fanatismus. Die Verteidigung der Glaubenswahrheiten, die in Gottes Wort gegründet sind und einen unstreitigen Einfluß auf das tätige Christentum haben, hält er für das Hauptwerk des echten Gottesgelehrten. Aber man soll im Kampfe diese wesentlichen Punkte von den unwesentlichen unterscheiden und auf letzteren nicht bestehen; man soll des Gegners Worte nicht verdrehen, ihn nicht mit sektiererischen Namen belegen, keine *personalia* in die Widerlegung mischen, an ihm loben, was zu loben ist, überhaupt die allgemeine Höflichkeit nicht vergessen. Die um sich greifende „ungemessene Freiheit und unverschämte Frechheit, von göttlichen und geistlichen Dingen zu schreiben, was man will", konnte er natürlich nur verurteilen. Auch machte ihm ja später des Sohnes religiöse Stellung schwere Sorgen. Doch ist nicht anzunehmen, daß er diesem den Glauben wesentlich unter dem Gesichtspunkt des pflichtmäßigen Gehorsams anbefohlen habe. Das ließ er wohl auch mit einfließen; aber es kann ihm nicht der Angelpunkt der religiösen Unterweisung gewesen sein.

Auffällig ist nun, daß die wichtigsten Dogmen des Luthertums in dem Sohne einen dauernden Eindruck nicht hinterlassen haben: die Lehre von Sünde und Gnade, Rechtfertigung und Versöhnung. Wir haben von Lessing keine tiefer gehende Äußerung über diese zentralen Wahrheiten. Sollte sie schon der Vater in seiner Unterweisung haben zurücktreten lassen? Gewiß nicht; aber sie erweckten in dem Knaben kein Echo. Seinem Gemüt scheint der Glaube an die göttliche Vorsehung genügt zu haben, den er in seinen früheren Briefen öfter, auch später noch je und je zum Ausdruck bringt. Unter welchen Bedingungen er sich eines gnädigen Gottes getrösten dürfe,

war ihm keine praktische Frage. Selbstquälerische Bekümmernis um das Heil seiner Seele lag nicht in seiner Natur. So ist ihm ein „Bußkampf“ fremd geblieben; die Dreieinigkeitslehre hat ihn lebenslang mehr interessiert als die Heilsordnung.

2.

Das erste Produkt von Lessings Feder, das wir haben, ist eine Glückwünschungsrede, die der noch nicht vierzehnjährige auf den Eintritt des Jahres 1743 von der Fürstenschule zu Meißen aus für den Vater schrieb (14,135 ff.). Sie bestätigt uns, daß sich weder sein Gemüt noch sein Verstand damals durch ein Dogma bedrückt fühlte. Sie läßt aber auch bereits erkennen, daß seine Orthodoxie gefährdet ist. Er beweist, gegen unglückliche Toren, die die Vergangenheit als eine goldene Zeit mit seufzender Stimme anpreisen, daß ein Jahr dem andern gleich sei. Dafür glaubt er sich auf den deutlichen Ausspruch der gesunden Vernunft, auf das göttliche Zeugnis der heiligen Schrift, auf den unverwerflichen Beifall der Erfahrung berufen zu können. „Niemand leugnet“, daß der Schöpfer der Welt eine in ihrer Art größte Vollkommenheit anerschaffen habe; „wir wissen und empfinden es“, daß Gott auch der Erhalter aller Dinge ist; daraus folgt, daß die Welt, so lange sie nach des Schöpfers Willen bleiben soll, keine Hauptveränderung leiden könne. Demgemäß haben auch die Menschen ihre Natur niemals verändert. Das scheint der „deutliche Ausspruch der gesunden Vernunft“ zu sein, auf den er seine Behauptung stützt. Aus der Schrift wird Salomo als Zeuge angerufen, „durch welchen uns Gott den Prediger aufzeichnen lassen“: er versichert, daß nichts Neues unter der Sonne geschehe. „Sollte sich aber auch jemand finden, welcher sich nicht scheute, Vernunft und Schrift in Zweifel zu ziehen, so würde sich doch niemand getrauen, der Stimme der Erfahrung zu widersprechen.“ Landplagen, die entstehen, sind kein Gegenbeweis: da oder dort finden sie sich jedes Jahr; und sie sind ein Mittel, wodurch die weiseste Vorsehung

Gottes die Welt in ihrer Vollkommenheit zu erhalten pflegt. Wenn aber Paulus geweissagt hat, daß in den letzten Tagen greuliche Zeiten kommen werden, so führt er doch lauter solche Laster an, die nicht neu, sondern alt sind. „Der heilige Gesandte Gottes sagt nichts mehr, als daß die Tage des Neuen Bundes ebensowenig als die Tage des Alten Testaments von allen Irrtümern, Lastern und bösen Menschen frei sein würden." — Bringen wir auch in Anschlag, daß das Thema, das der junge Redner behandelt, ihm keine Veranlassung gibt, ein vollständiges Glaubensbekenntnis abzulegen, so sind seine Ausführungen doch nicht ohne theologisches Interesse. Die Lehre von der Schöpfung und Erhaltung hat er der Vernunft übertragen. Die Schrift wird als Wort Gottes im Sinne der Verbalinspiration anerkannt, aber was sie über die letzten Dinge sagt, keck umgedeutet. Daß über Vernunft und Schrift die Erfahrung gestellt wird, mag bloß rednerische Wendung sein; doch drückt sich der junge Lessing mindestens sehr unvorsichtig aus.

Die Sprache verrät, wo er diese Art des Raisonnements gelernt hat: in der Schule der Leibnizisch-Wolffischen Philosophie. Da diese von wesentlichem Einfluß auf seine geistige Entwicklung geworden ist, mögen hier einige Bemerkungen über sie eingeschoben werden, die dem Verständnis Lessings dienen. Dabei halten wir uns an Leibniz, dessen große Art zu denken Lessing bald der Pedanterie Wolffs entschieden vorgezogen hat. Die Hauptsache aber ist für uns Leibnizens Verhältnis zum christlichen Dogma.

In seiner Philosophie sind drei verschiedenartige Bestandteile zu unterscheiden: die Forderung völliger Bestimmtheit der Begriffe und strenger Beweisführung; die Erklärung der Welt als eines Komplexes von Monaden, die in einer prästabilierten Harmonie miteinander stehen; die Beurteilung dieser Welt als der besten aller möglichen Welten, und die Rechtfertigung dieses Urteils in der Theodicee. Nun ist das Drängen auf Stringenz des Beweises dem Dogma so lange ungefährlich, als nicht behauptet wird, daß alle Wahrheit

dem bloßen Verstand müsse anbewiesen werden können. Leibniz räumt ausdrücklich ein, daß es übervernünftige, also der Vernunft nicht zu beweisende Wahrheiten gebe; nur widervernünftig könne die Wahrheit nicht sein. Und er selbst bemüht sich um den Nachweis, daß die Geheimnisse des christlichen Glaubens nicht widervernünftig seien. Die Monadenlehre ist an sich religiös indifferent; zudem hat Leibniz das Verhältnis der Einzelmonade zur Urmonade ziemlich genau dem Verhältnis des Menschen zu Gott nachgebildet, wie die Dogmatik es bestimmte: die Monade hängt von nichts anderem als von Gott und sich selbst ab. Die „prästabilierte Harmonie“ ist nur eine philosophische Umschreibung des „ewigen Ratschlusses“ Gottes. Sie erscheint völlig unanstößig, da Leibniz auch das Wunder in sie aufgenommen hat. Der Optimismus ist eine unmittelbare Konsequenz der Schöpfung aus nichts; und da die Theodicee nur die Rechtfertigung des Optimismus ist, so sollte auch gegen sie nichts einzuwenden sein. Es ist also wohl zu begreifen, daß Leibniz sich auf die Rechtgläubigkeit seiner Philosophie etwas zu gute tat. Und doch war das Mißtrauen der Theologen durchaus berechtigt, die von ihr eine Schädigung des rechten Glaubens befürchten.

Leibniz beweist in seiner Theodicee weit mehr, als der gläubige Christ gutheißen kann. Für diesen *war* die Welt die beste aller möglichen Welten — vor dem Fall; und *wird* wieder die beste sein — wenn nach endgültiger Überwältigung des Satans ein neuer Himmel und eine neue Erde entstehen wird. Aber *diese* Welt, in der wir leben, mit Sünde und Übel, ist für ihn mit nichten die beste, sondern liegt im argen. Darum ist es mit der Erlösung und Versöhnung ein Ernst; ein ganz anderer Ernst, als in dem natürlichen Wunsche liegen kann, für seine Person von dem Übel und der Sünde befreit zu werden, die doch zur besten Welt gehören. So wird der fromme Christ auch in der Ethik Leibnizens den rechten Ernst vermissen. Daß Leibniz uns mahnt, nach Vollkommenheit zu streben, kann er ja nur billigen. Aber er muß doch hinzufügen, daß Gott uns nicht unserem etwaigen Verlangen nach

Vollkommenheit überläßt, sondern uns seinen Willen kundgibt und Gehorsam heischt. Darum ist die Sünde nicht nur eine immer verzeihliche Unvollkommenheit, sondern unverzeihlicher Ungehorsam und heischt Sühne; — worin sich wieder verrät, daß sie nicht etwa in der besten Welt, als Bedingung höherer Vollkommenheiten, eine berechtigte Stelle hat, sondern einfach nicht sein *sollte*.

Diese Minderung des Ernstes folgt auch aus der „prästabilierten Harmonie", die sonst für Leibniz so bequem ist, mit dem Christentum in Harmonie zu bleiben. In sie kann er alle Wunder der Heilsgeschichte und Heilsordnung aufnehmen; und durch sie verliert das Wunder allen praktisch-religiösen Wert. So wird nicht bloß der orthodoxe Theologe, sondern auch der einfache Christ urteilen. Ist alles, was in der Zeit geschieht, von Ewigkeit her notwendig geordnet, so kann dem keine *entscheidende* Bedeutung zukommen, wie ich mich *jetzt* zu Gott stelle; in der Zeit entfaltet sich dann nur, was immer schon ist, wird also nichts, entscheidet sich nichts. Der Ernst christlich-kirchlicher Frömmigkeit ruht aber darauf, daß ich *jetzt* in der Zeit durch eine von der Kirche vermittelte Verständigung mit Gott über mein ewiges Heil *entscheide*. Darum ist es eine kritische Frage für mich, ob ich Buße tun, glauben, mich der durch die Kirche dargebotenen Gnadenmittel bedienen will. Der religiöse Wert des Wunders ist, daß es dem ewigen Gott ein *entscheidendes* Eingreifen in die Zeit vorbehält. Fällt dieses überhaupt weg, so ist es eine gleichgültige theoretische Frage, ob Gott für sein zeitliches Wirken die reine Durchführung fester Regeln oder auch Ausnahmen von den allgemeinen Gesetzen vorgesehen hat. Da die Ausnahme von Ewigkeit her in die prästabilierte Harmonie alles Geschehens aufgenommen ist, kann ich ihr Eintreten immer nur nachträglich feststellen, nie darauf rechnen, noch weniger sie durch Einwirkung auf Gott herbeiführen. Sie hat also für mein Verhältnis zu Gott keine praktische Bedeutung.

Auch das Dogma wird als übervernünftige Wahrheit,

die nur nicht widervernünftig sein darf, schwerlich lange seine praktische Bedeutung behaupten. Die übervernünftige Wahrheit wird meine subjektive Überzeugung durch das Gewicht der Autorität, die sie mir als Wahrheit mitteilt; die vernünftige Wahrheit ist subjektive Überzeugung durch die Evidenz, die sie selbst für mich hat. Wenn mir nun das Recht zugestanden, ja die Pflicht auferlegt wird, mich erst davon zu überzeugen, daß die übervernünftige Wahrheit nicht widervernünftig sei, so ist das unbedingte Übergewicht der Autorität über mein subjektives Denken bereits aufgegeben. Indem ich aber untersuche, ob ich nicht gegen die angebliche übervernünftige Wahrheit als widervernünftig Einspruch erheben muß, verschiebt sich naturgemäß der Schwerpunkt meiner Überzeugung aus deren übervernünftigem Teil in den vernünftigen. „Übervernünftig“ war nach dem Bewußtsein jener Zeit das Geheimnis der Trinität, die Heilsgeschichte, die Heilsordnung, „vernünftig“ das Dasein Gottes als des vollkommensten Wesens, die Vorsehung, die Unsterblichkeit. Leibniz leitete darauf hin, daß man mit der „natürlichen“ Theologie lebte und mit der „geoffenbarten“ sich abfand. Er selbst hat in seiner „Theodicee“ schon diesen Standpunkt eingenommen. Der Christ, der in der Heilswahrheit lebt, hat seine Theodicee in der Heilsgeschichte und Heilsordnung; wer daneben noch nach Gründen sucht, warum Gott in seiner besten Welt Übel und Sünde habe wollen oder doch zulassen können, verrät, daß er zu der Heilswahrheit nur noch ein äußerliches Verhältnis hat. Da nun aber zwischen Übervernünftigkeit und Widervernünftigkeit keine sichere Grenze zu ziehen ist, so wird, bei fortschreitender Erkältung gegen das Dogma, bald als widervernünftig verworfen werden, was man erst noch als übervernünftig gelten ließ. Und so geschah es denn auch.

Leibniz hat freilich nur gewisse Ansätze, die schon im orthodoxen Lehrbegriff lagen, konsequenter weitergeführt als die Dogmatik, und die letzte Konsequenz sogar immer wieder zurückgenommen. Die Orthodoxie hatte die natür-

liche Theologie in ihr System aufgenommen, lehrte die Unfreiheit des natürlichen Menschen zum Guten, ließ das Heil der ganzen Menschheit und des einzelnen Menschen in einem ewigen Ratschluß begründet sein. Sie hatte also der verdorbenen Vernunft doch nicht jedes Recht abzusprechen vermocht; wer die Freiheit zum Guten leugnet, muß die Notwendigkeit der Sünde anerkennen, also den freien Willen überhaupt verwerfen; wenn man mit der Prädestination nicht bloß spielte, mußte sie als strenge Prädetermination gedacht werden. Aber es ist der Orthodoxie wesentlich, daß sie, um dem kirchlichen Leben seinen Ernst zu wahren, mit der heiligen Schrift den Standpunkt der Betrachtung abwechselnd bald in der Ewigkeit, bald in der Zeit nimmt: daß sie inkonsequent ist. Die Philosophie steht und fällt mit dem Recht (nein: der Pflicht) der Konsequenz. Soweit Leibniz konsequent ist, ist er Ketzer; seine freundliche Stellung zum Dogma konnte er nur dadurch wahren, daß er auf dessen Inkonsequenz einging.

In der Fürstenschule zu Meißen herrschte ein durchaus kirchlicher Geist. Wenn Lessing dort durch einen seiner Lehrer mit der Leibnizisch-Wolffischen Philosophie bekannt gemacht wurde, so wurde sie gewiß nicht in Gegensatz zu dem orthodoxen Dogma gestellt. Die Bestimmtheit der Begriffe, die Strenge der Beweisführung, auf welche sie hielt, konnten ja auch der Verteidigung des rechten Glaubens dienen. Aber die Wirkung eines geistigen Ferments ist nicht an die Absicht dessen gebunden, der es in den Menschen bringt. Erwachte in Lessing das Selbstgefühl des eigenen Denkens und der Sinn für strenge Folgerichtigkeit, so mußte die latente Spannung zwischen dem übernommenen Glauben und der zunächst auch nur angelernten Philosophie zum offenen Widerstreit werden. Damit aber, daß die Lehre von Sünde und Gnade, also die eigentliche Heilswahrheit, die nur auf Autorität der Offenbarung geglaubt werden kann, seinem Gemüt einen tieferen Eindruck nicht gemacht hatte, war schon entschieden, auf welche Seite er sich schlagen mußte.

3.

Im Herbst 1746 bezog Lessing, siebzehnjährig, die Universität Leipzig, um Theologie zu studieren. Erst lebte er dort einige Monate so eingezogen wie nur je in Meißen seinen Büchern. Dann entdeckte er, daß er auf diese Weise ein Mensch, der in die Welt tauge, nicht werde. Und da ihm dies wichtiger schien als der Erwerb bloßer Büchergelehrsamkeit, so beschloß er die versäumte Ausbildung seines Körpers nachzuholen und sich anzueignen, was das gesellschaftliche Leben erfordere. Damit verteidigte er später die Wandlung, die mit ihm vorgegangen, gegen seine Mutter; wahrscheinlich ist die Sache etwas natürlicher zugegangen: er gebrauchte die größere Freiheit, die er nun hatte, instinktiv; und so sehr er die Bücher liebte, schien ihm die wirkliche Welt jetzt doch interessanter. Zugleich bot sich ihm die Gelegenheit, mit seinem poetischen Talent, das sich schon in Meißen geregt hatte, vor die Öffentlichkeit zu treten. Also dichtete er anakreontische Lieder und schrieb Komödien, besuchte das Theater und knüpfte sogar Beziehungen zu Schauspielern an; ja, er hatte das Glück, seinen „jungen Gelehrten“ unter lebhaftem Beifall aufgeführt zu sehen. Aber seinen Eltern flößte dieses Leben ängstliche Sorge um sein zeitliches und ewiges Heil ein. Er wurde nach Hause gerufen. Was da alles zwischen ihm und den Eltern zur Sprache kam, wissen wir nicht genau. Das Ende war, daß er die Theologie mit der Medizin vertauschen durfte; auch sollte er daran denken, sich auf ein Schulamt vorzubereiten. Aber in Leipzig, wohin er zurückkehrte, war seines Bleibens nicht mehr lange. Durch eigenen und fremden Leichtsinn geriet er in schwere Geldverlegenheit. Ohne erst die Erlaubnis der Eltern einzuholen ging er noch 1748 nach Wittenberg und dann nach Berlin, wo er sich mit seiner Feder sein Brot zu verdienen gedachte. Er war nun frei — frei wie der Vogel auf dem Zweig.

In diesen zwei Jahren hat sich nicht nur sein äußeres, sondern auch sein inneres Schicksal entschieden. Aus seinen Briefen an die Eltern sehen wir, daß diese ihn glaubten als

einen Abgefallenen beklagen zu müssen, der mit seinem Christentum auch allen sittlichen Halt verloren habe. Und er kann ihnen nicht einfach widersprechen. Er kann sie nur bitten, sich mit ihrem Urteil nicht zu übereilen; und er ist zugleich ehrlich und stolz genug, daß er ihnen keine Hoffnung macht, er werde sich bekehren. Im Gegenteil: er ist in seinen eingestandenen Zweifeln seines guten Rechts so sicher, daß er sogar schon zum Angriff auf die „gläubigen" Christen überzugehen wagt. „Die Zeit soll es lehren, ob ich Ehrfurcht gegen meine Eltern, Überzeugung in meiner Religion, und Sitten in meinem Lebenswandel habe. Die Zeit soll lehren, ob der ein besserer Christ ist, der die Grundsätze der christlichen Lehre im Gedächtnisse und oft ohne sie zu verstehen im Munde hat, in die Kirche geht und alle Gebräuche mitmacht, weil sie gewöhnlich sind; oder der, der einmal klüglich gezweifelt hat und durch den Weg der Untersuchung zur Überzeugung gelangt ist, oder sich wenigstens noch dazu zu gelangen bestrebet. Die christliche Religion ist kein Werk, das man von seinen Eltern auf Treu und Glauben annehmen soll. Die meisten erben sie zwar von ihnen, ebenso wie ihr Vermögen, aber sie zeugen durch ihre Aufführung auch, was vor rechtschaffene Christen sie sind. So lange ich nicht sehe, daß man eines der vornehmsten Gebote des Christentums, seinen Feind zu lieben, nicht besser beobachtet, so lange zweifle ich, ob diejenigen Christen sind, die sich davor ausgeben" (an den Vater, 30. Mai 1749).

Wie aber ist er nun in seine religiösen Zweifel hineingekommen? Daß er sich frei entschlossen habe, „klüglich" zu zweifeln, um zu einer gegründeten religiösen Überzeugung zu kommen, ist natürlich nicht anzunehmen; so gibt niemand einen religiösen Glauben auf, und wenn er ihn nur eben seinen Eltern und Lehrern geglaubt hätte. Was ist ihm an seinem Christentum zuerst zweifelhaft geworden? Die Wunder? die Geheimnisse? die Inspiration der Schrift? Wir wissen es nicht. Wie hat er den Mut gewonnen, den Gehorsam des Glaubens, der ihm zur Pflicht gemacht worden war, aufzu-

kündigen? Auch darüber haben wir keine Kunde. Nur das dürfen wir aus den wohl abgewogenen Worten, die ich eben zitierte, schließen, daß er nicht kurzer Hand einen Sprung aus dem Glauben in den Unglauben, aus der Bejahung in die Verneinung gemacht hat. Er will durch den Weg der Untersuchung zur Überzeugung gelangen, hält sich also, bis er die Untersuchung abschließen kann, in der Schwebe. Oder vielmehr: er wird, ob er will oder nicht will, durch das Für und Wider in Sachen der Religion, speziell des Christentums, in der Schwebe gehalten. Das hat er uns in einem Rückblick aus viel späterer Zeit (1779) höchst anschaulich geschildert. Der bessere Teil seines Lebens, erzählt er, sei in eine Zeit gefallen, da Schriften für die Wahrheit der christlichen Religion gewissermaßen Modeschriften waren. Also habe auch er nicht ruhen können, bis er jedes neue Produkt dieser Art verschlungen gehabt. Natürlich habe er bald auch jede Schrift wider die Religion ebenso begierig aufgesucht, habe ihr eben dasselbe unparteiische Gehör geschenkt. Keine habe ihn ganz befriedigt; und so sei er, wie so mancher andre, von einer Seite zur andern gerissen worden. Dann aber passierte ihm etwas ganz Absonderliches. „Je zusetzender die Schriftsteller von beiden Teilen wurden, desto mehr glaubte ich zu empfinden, daß die Wirkung, die ein jeder auf mich machte, diejenige gar nicht sei, die er eigentlich nach seiner Art hätte machen müssen. War mir doch oft, als ob die Herren die Waffen vertauscht hätten! Je bündiger mir der eine das Christentum erweisen wollte, desto zweifelhafter ward ich. Je mutwilliger und triumphierender mir es der andere ganz zu Boden treten wollte, desto geneigter fühlte ich mich, es wenigstens in meinem Herzen aufrecht zu erhalten.“ (16,475 f.)

Wir wissen also nicht, wie Lessing in religiöse Zweifel hineingeraten ist, dagegen haben wir einige gleichzeitige Zeugnisse (aus den Jahren vor 1753) darüber, wie er durch sie hindurch zu einer sicheren, eigenen Überzeugung gelangen wollte. Es sind dies Bruchstücke einiger religiösen Gedichte (die menschliche Glückseligkeit; die Religion) und „das

Christentum der Vernunft". Also überhaupt nur Fragmente. Das hat gewiß nicht bloß den äußerlichen Grund, daß ihm Zeit und Lust zur Vollendung ausging; vielmehr liegt die Vermutung sehr nahe, daß er innerlich mit den aufgenommenen Problemen nicht fertig wurde. Da diese Bruchstücke auf lange hin Lessings einzige, direkte, bekenntnisartige Äußerungen über Fragen der Weltanschauung sind, erfordern sie eine eingehendere Betrachtung. Und zwar haben wir nicht bloß zu beachten, was er sagt, sondern auch was er nicht sagt; nicht bloß, wohin er strebt, sondern auch wie weit er kommt.

In dem „Christentum der Vernunft" (14,175 ff.) nimmt er einen Anlauf, sich das christliche Dogma mit Hilfe der Leibnizschen Begriffe zuzueignen. Er bestimmt Gott als das einzige vollkommenste Wesen, zu dessen Vollkommenheit gehört, daß es seine Vollkommenheit auch vorstellt und daß Vorstellung, Wollen und Schaffen bei ihm eins ist. Gott denkt seine Vollkommenheit von Ewigkeit her einheitlich, schafft dadurch ein vollkommenes Abbild seiner selbst, mit dem ihn die vollkommenste Harmonie verbindet: dies ist der Sinn, die Wahrheit seiner Dreieinigkeit. Gott denkt sich (von Ewigkeit her? in der Zeit?) seine Vollkommenheit zerteilt und schafft so eine Welt (die vollkommenste, die sich denken läßt) „eingeschränkter Götter": einfache Wesen, die in unendlicher, stetig aufsteigender, doch nie ihn erreichender Reihe seine Vollkommenheit wiederholen; die in Harmonie miteinander stehen, weil jedes etwas hat, was die andern haben, keines etwas haben kann, das die andern nicht hätten. Es ist die Aufgabe der Naturlehre, dies im Laufe der Jahrhunderte im einzelnen zu verifizieren. Diese eingeschränkten Götter haben, wie der unendliche Gott, ein Bewußtsein ihrer Vollkommenheit, aber natürlich ein in verschiedenem Grade eingeschränktes, und die Fähigkeit, derselben gemäß zu handeln. Sie können also einem Gesetz folgen, das aus ihrer eigenen Natur genommen sein muß und kein anderes sein kann als: „handle deiner individualischen Vollkommenheit gemäß." Lessing bricht mit den Worten ab:

',Da in der Reihe der Wesen unmöglich ein Sprung stattfinden kann, so müssen auch solche Wesen existieren, welche sich ihrer Vollkommenheit nicht deutlich genug bewußt sind“ ...

Die weitere Entwicklung dieses „Christentums der Vernunft“ hat Lessing in der Feder behalten. Wir wissen nur noch, daß er jetzt (wie auch aus der ganzen Anlage zu erschließen ist) auf den Ursprung des Übels und der Sünde kommen wollte. Aber darin lag wirklich für ihn eine unüberwindliche Schwierigkeit. Er hatte etwas zu stark (stärker als sein Meister Leibniz) zugegriffen, indem er in Gott Vorstellung, Wollen und Schaffen zusammenfallen ließ. Bedeutet die Schöpfung der Welt nichts anderes, als daß Gott seine Vollkommenheit zerteilt denkt, so ist nicht einzusehen, wie das Geschöpf sich von Gott ablösen, ihm gegenübertreten könne: es ist auch gar keine Möglichkeit vorhanden, daß es in einen wirklichen Widerspruch mit sich selbst und andern Geschöpfen komme. Das undeutlichste Bewußtsein seiner Vollkommenheit bleibt doch Bewußtsein einer Vollkommenheit, sollte also Glück sein, nicht Leiden; und seiner Vollkommenheit gemäß handeln sollte doch unter allen Umständen gut sein. Nur darunter könnte ein Geschöpf leiden, daß es außer sich Vollkommenheit entdeckte, die es in sich nicht bemerkt; und nur das könnte man etwa einem Geschöpf zum Vorwurf machen, daß es nur gemäß der eigenen, nicht gemäß einer höheren, fremden Vollkommenheit handelte. Aber das wäre ja Unsinn. Übel und Sünde sind also bloßer Wahn, wesenloser Schein; sie folgen daraus, daß das Geschöpf, durch die Phantasie verführt, in der genießenden und fordernden Wertung seiner selbst und andrer über das schaffende Denken Gottes hinausschweift. Und dann bleibt immer noch die Frage, wie sich diese böse, unsolide Phantasie zum reellen Denken Gottes verhält. Lessing kann also Übel und Sünde nicht erklären. Seine Rationalisierung des Christentums aber möchte, wenn er sie weiter fortsetzt, auf die Aufhebung desselben, als einer Religion der Erlösung und Versöhnung, hinauslaufen. Darum muß er wohl oder übel abbrechen.

Den entgegengesetzten Weg geht er in der Dichtung „die Religion“ (1,255 ff.), um an derselben Klippe zu scheitern, nur von der andern Seite her. Er faßt darin die Zweifel, welche wider alles Göttliche aus dem innern und äußern Elend der Menschheit gemacht werden können, in ein Selbstgespräch zusammen, welches er, an einem einsamen Tage des Verdrusses, in der Stille geführt habe. Das Schlimmste in dem Schicksal des Menschen ist für ihn, daß uns, wenn wir endlich zur Fähigkeit der Wahl herangereift sind, schon bestimmt ist, in der Wahl zu fehlen, daß wir also mit aller Begeisterung für die Tugend es nicht höher bringen als zum leeren Wunsch.

Solch einen heißen Wunsch, solch marternd Unvermögen,
Die kann ein Gott zugleich in meine Seele legen?
Ein mächtig weiser Gott! Ein Wesen ganz die Huld!
Und richtet Zwang als Wahl und Ohnmacht gleich der Schuld?
Und straft die Lasterbrut, die es mir aufgedrungen,
Die ich nicht müde rang, und die mich lahm gerungen.
O Mensch, elend Geschöpf! Mensch, Vorwurf seiner Wut!
Und doch sind, was er schuf, du und die Welt sind gut?

„Man stoße sich hier an nichts“, warnt uns der Dichter in einer Vorbemerkung; „alles dieses sind Einwürfe, die in den folgenden Gesängen widerlegt werden, wo das geschilderte Elend selbst der Wegweiser zur Religion werden muß.“ Aber diese folgenden Gesänge sind nie erschienen. Es ist nicht schwer zu erkennen, warum. Wollte Lessing seine angebliche Erfahrung nicht später als poetische Übertreibung behandeln und so stark einschränken, daß die behauptete Unfreiheit zum Guten so gut wie zurückgenommen war, so mußte er zugestehen, daß für Gott das Laster Mittel zum Zweck sein könne, durfte es also nicht mehr als eine Ungehörigkeit auffassen, die einfach nicht sein s o l l t e. Vor dieser Lösung der Schwierigkeit bebt er aber zurück, wie er auch die Freiheit, an die er nicht glaubt, doch nicht aufgeben kann. Das verrät sich deutlich in dem Fragment über die menschliche Glückseligkeit (1,238). Er wendet sich darin gegen starke Geister, die die Freiheit für einen Traum erklären; die in den durch

das Sittengesetz gezogenen Schranken nur ein „beglaubtes Nichts“ sehen; die den tugendhaften Epiktet so wenig rühmenswert finden, als den Dieb Cartusch tadelnswert: weil die Natur uns gut und lasterhaft erschaffe, wie sie uns unsere Stärke und Schwäche zumißt; weil das leere Wort: „ich wollte“ nur eine Erfindung menschlichen Stolzes sei. Aber ihm erscheint dieser entschlossene Determinismus unlöslich verbunden mit einem mechanischen Materialismus:

die Seele wird ein Ton,
Und meint man nicht das Hirn, versteht man nichts davon;

auch glaubt er die Konsequenz des frechsten sittlichen Libertinismus nicht abwehren zu können:

Wer tut, was ihm gefällt, tut das, was er tun sollte.

Und darum kann er von diesen starken Geistern nichts lernen, an ihnen sich nur ein abschreckendes Beispiel nehmen:

Wer glaubte, daß ein Geist, um kühn und neu zu denken,
Sich selber schänden kann und seine Würde kränken? —

Doch dürfen wir die Not, in die Lessing durch seine religiösen Zweifel gebracht wurde, nicht überschätzen. Es scheinen durch seine Klagen über die angeborne Verderbnis des menschlichen Herzens allerdings auch persönliche Erfahrungen durch (so die Eifersucht auf Klopstock: „die Religion“, v. 295 ff.); aber die Glut der Farben entlehnt er von dem Apostel Paulus, und beklemmt fühlt sich mehr sein Verstand als sein Gemüt. Er gewinnt denn auch die Zuversicht seines Gottesglaubens auf leichte Weise durch das abstrakteste, unfruchtbarste Argument zurück, das ihm die Philosophie darreichte:

Gnug, wer Gott leugnen kann, muß sich auch leugnen können.
Bin ich, so ist auch Gott. Er ist von mir zu trennen,
Ich aber nicht von ihm. Er war, war ich auch nicht,
Und ich fühl was in mir, das für sein Dasein spricht.

Die Qual des Zweifels war also für ihn noch auszuhalten. Darum kommt es ihm nicht in den Sinn, zu der Autorität zurückzufliehen; wie er sich ja auch kein Gewissen daraus

macht, durch seine Konstruktion der Trinität mit der bloßen Vernunft auf das Gebiet der Offenbarungswahrheit überzugreifen. Wir haben keine Spur davon, daß er seinen Zweifeln durch die üblichen Beweise für die Göttlichkeit der Bibel zu begegnen gesucht hätte. Für sein persönliches Bedürfnis genügt ihm offenbar, daß er den christlichen Vorsehungsglauben, den er in seinen Briefen je und je, doch vorsichtig*, bekennt, mit dem Leibnizschen Optimismus verschmilzt. Diesem aber gibt er eine Wendung, durch die er erst praktisch verwertbar ist, also erbauliche Kraft bekommt. Sie ist zu charakteristisch für Lessing, als daß wir sie übergehen dürften.

Wie es scheint, will er nämlich nicht selbst das Urteil auf sich nehmen, daß diese Welt die beste aller möglichen Welten sei. Aber er spricht dem Geschöpf die Fähigkeit ab, an der bestehenden Welt eine richtige Verbesserung vorzuschlagen. Dieser Gedanke ist ihm wichtig genug, daß er ihn, mit verschiedener Nüancierung, in einer Reihe von Fabeln veranschaulicht. Zwei derselben gehören der Zeit vor 1753 an: vom blinden Maulwurf (1,237 f.); die Esel (1,210); andre sind erst in der Sammlung seiner Fabeln 1759 veröffentlicht worden und bezeugen also, daß ihn diese Idee fortdauernd beschäftigt: Zeus und das Pferd; Zeus und das Schaf; die Ziegen (1,177; 213 f.; 216). Doch darf das Geschöpf, das dem Schöpfer gegenüber sich mit gutem Grunde der Zurückhaltung befleißigt, sich gegen das Mitgeschöpf wohl in seinem Werte fühlen (der Rangstreit der Tiere, 1,221 f.). Zum Begriff des „moralischen Wesens" gehört ja, daß es Vollkommenheiten hat, seiner Vollkommenheiten bewußt ist, und das Vermögen besitzt, ihnen gemäß zu handeln; und seine individualische Vollkommenheit in Tat umzusetzen, ist das ganze moralische Gesetz. Daß diese Gedanken für ihn auch praktische, er-

---

* An die Mutter, 20. Jan. 1749: „Ich ward krank. Ich bin mir selbst niemals zu einer unerträglicheren Last gewesen, als damals. Doch ich hielt es einigermaßen vor eine göttliche Schickung, wenn es nicht was Unanständiges ist, daß man auch in solchen kleinen und geringen Sachen sich auf sie berufen will."

bauliche Wahrheit waren, beweist sein schönes Wort, das aus jener Zeit stammt (1, 131):

„Weiß ich nur, wer ich bin!"

4.

Indem Lessing dem Autoritätsglauben absagte, hat er sich nicht nur einiger gleichgültigen Glaubenssätze entledigt, sondern seine ganze Auffassung des Lebens geändert. Darauf deuten schon die Fragmente hin, die ich eben besprochen. Einen tieferen Einblick in diese Wandlung gewähren uns seine gleichzeitigen Dichtungen, und noch mehr die Art, wie er sie brieflich gegen den Vater und öffentlich in seinen Schriften in Schutz nahm. Seinen Versen auf Liebe und Wein, Küssen und Trinken, die in der Tat öfter einen ziemlich leichtfertigen Ton anschlagen, scheint der Vater einen recht unangenehmen Titel gegeben zu haben. Das machte dem Sohn einen tieferen Eindruck als die Klagen über seinen Unglauben; er läßt sich also öfters herbei, sich und seine Schriften gegen den Vorwurf der Unsittlichkeit zu verteidigen, und offenbart dadurch freilich nur, daß er sich in der Tat von der christlichen Auffassung der Sittlichkeit schon weit entfernt hatte.

Seine anakreontischen Lieder rechtfertigt er gegen den Vater mit den Worten Martials: „*vita verecunda est, Musa jocosa mihi*"; und versichert: „man muß mich wenig kennen, wenn man glaubt, daß meine Empfindungen im geringsten damit harmonieren." Nichts als die Neigung, sich in allen Arten der Poesie zu versuchen, war die Ursache ihres Daseins (28. Apr. 1749). Dagegen überläßt er es in der Vorrede zu seinen Schriften dem Publikum, sie für jugendliche Aufwallungen einer leichtsinnigen Moral oder für poetische Nachbildungen niemals gefühlter Regungen zu halten: „Genug, sie sind da; und ich glaube, daß man sich dieser Art von Gedichten so wenig als einer andern zu schämen hat" (5, 34). Trotzdem kommt er in den „Rettungen des Horaz" (5, 282 ff.) noch einmal auf die erotische Dichtung zurück und verteidigt sie nun mit ernsthaften Gründen. Er nimmt als zugestanden

an, daß der Dichter die Natur zu schildern habe; daß die Empfindungen der Wollust unter allen diejenigen seien, welche sich der meisten Herzen am leichtesten bemächtigen; daß also der Dichter auf diesem Felde die angenehmsten Blumen für das menschliche Herz suchen dürfe; — für das menschliche Herz, „so wie es ist, und nicht wie es sein sollte; so wie es ewig bleiben wird, und nicht, wie es die strengsten Sittenlehrer gern umbilden wollten." Dazu fügt er die Anmerkung, es gehöre zur Technik des Dichters, daß er die Empfindungen, die er erregen will, zu haben scheine; daß er scheine, aus der Erfahrung und nicht aus der bloßen Einbildungskraft zu sprechen. Das eben ist sein Geheimnis, daß er die Leidenschaften, die andre nur durch Wirklichkeiten in sich erwecken lassen, durch willkürliche Vorstellungen rege mache. Das mag dem Vater wieder zu seiner Beruhigung andeuten, daß des Sohnes wirkliche Empfindungen mit seinen poetischen Empfindungen nicht zu stimmen brauchen. Aber sollte der Vater darum, und sollte der Sohn übersehen haben, daß diese Rechtfertigung des Dichters einen Bruch mit moralischen Vorurteilen involviert, in denen man wohl auch eben den Ernst des Sittlichen sehen kann? Es darf also der Dichter in seinen Lesern die Empfindungen der Wollust erregen, darf sie, um diesen Zweck sicherer zu erreichen, durch willkürliche Vorstellungen in sich selbst erregen? Er darf mit der Sünde spielen? Gewiß nicht! Vielmehr sind für Lessing die Empfindungen der Wollust offenbar *an sich* nicht Sünde. Dieses Urteil über die Sinnlichkeit, über das „Fleisch", hat er nicht aus dem Neuen Testament und nicht aus seinem lutherischen Religionsunterricht, sondern eher aus der Beschäftigung mit der Antike. Er hat in der Stille die lutherische Lehre von der Sünde aufgegeben. Und zugleich die von der Gnade: denn das menschliche Herz wird nach seiner Meinung ewig bleiben, wie es ist; wird nie so werden, wie die Sittenrichter es gern umbilden wollten.

Auf dieselbe Spur führen uns seine Lustspiele. Diese scheinen dem Vater so unangenehm gewesen zu sein wie

seine anakreontischen Gedichte. Der Sohn erwidert ihm (28. April 1749): „Den Beweis, warum ein Komödienschreiber kein guter Christ sein könne, kann ich nicht ergründen. Ein Komödienschreiber ist ein Mensch, der die Laster auf ihrer lächerlichen Seite schildert. Darf denn ein Christ über die Laster nicht lachen? Verdienen die Laster so viel Hochachtung?" Die Übersetzung und Würdigung des Plautus in den „Beiträgen zur Historie und Aufnahme des Theaters" gibt ihm die erwünschte Gelegenheit, diesen Gedanken genauer auszuführen und öffentlich vorzutragen. „Darf denn ein Christ keine Erholung genießen? Ist es denn ein so großer Widerspruch, das Laster verlachen und das Laster beweinen? Ich sollte vielmehr glauben, daß man beides zugleich tun könne. Entweder man betrachtet das Laster als etwas, das unserer unanständig ist, das uns geringer macht, das uns in unzählige widersinnige Vergehungen fallen läßt; oder man betrachtet es als etwas, das wider unsre Pflicht ist, das den Zorn Gottes erregt und uns also notwendig unglücklich machen muß. Im ersten Falle muß man darüber lachen, in dem andern wird man sich darüber betrüben. Zu jenem gibt ein Lustspiel, zu diesem die heilige Schrift die beste Gelegenheit. Wer seine Laster nur beständig beweint und sie niemals verlacht, von dessen Abscheu dagegen kann ich mir in der Tat keinen allzuguten Begriff machen. Er beweint sie nur vielleicht aus Furcht, es möchte ihm übel dabei gehen, er möchte die Strafe nicht vermeiden können. Wer aber das Laster verlacht, der verachtet es zugleich und beweist, daß er lebendig überzeugt ist, Gott habe es nicht etwa aus einem despotischen Willen zu vermeiden befohlen, sondern daß unser eigenes Wohl, unsere eigene Ehre es zu fliehen gebiete" (4, 67 f.). „Ich weiß nicht, mit was für einem Rechte man die oft erzwungene Fertigkeit, bei Anhörung gewisser Worte, bei Erblickung gewisser Gegenstände rot und unwillig zu scheinen, unter die Tugenden setzen kann? Die Schamhaftigkeit in diesem Verstande ist oft nichts als die Schminke des Lasters" (4, 172). Es gibt Leute, „welche die sogenannten anstößigen Stellen in

den plautinischen Lustspielen mit gleich unsträflichen Gedanken lesen können als wie etwa die Geschichte der Bathseba." Denn den Reinen ist alles rein (4, 68). — Uns interessiert hier nicht die Bündigkeit dieser Beweisführung, gegen die sich Erhebliches einwenden ließe; wir weisen wieder nur darauf hin, daß sie eine gründliche moralische Umstimmung des im orthodoxen Luthertum erzogenen jungen Mannes erkennen läßt. Der Christ kann das Laster nicht verlachen, geschweige denn — zur Erholung! — belachen. Er kann es lächerlich finden, als eitle, sinnlose Auflehnung gegen Gottes Willen; aber er kann nicht darüber lachen. Das verbietet ihm nicht die Hochachtung vor dem Laster, aber die Ehrfurcht vor dem heiligen Gott und das Mitgefühl mit dem gefährdeten Menschen. Dem Apostel Paulus ist es, speziell, gar nicht zum Lachen, daß der Christ seinen Leib, der ein Tempel des heiligen Geistes ist, durch Unzucht entweiht; und daß die Heiden in widernatürliche Unzucht versunken sind, ist ihm ein entsetzliches Strafgericht Gottes über sie (1. Kor. 6, 19; Röm. 1, 18—32). Das Lustspiel und das Neue Testament ergänzen sich also nicht so glücklich, wie Lessing meint. Aber für ihn ist der despotische Wille Gottes so stark gemildert, daß man an den Untugenden der Menschen, wie an den Unarten böser Jungen, wohl auch seinen Spaß haben kann; und die Erniedrigung des Menschen durch das Laster scheint ihm auch nicht von dem Belang zu sein, daß man es nur mit einem traurigen Ernst betrachten könnte.

Durch eines seiner Lustspiele glaubte Lessing dem Vater sogar eine richtige Freude zu machen. „Und wenn ich Ihnen nun gar verspräche eine Komödie zu machen, die nicht nur die Herrn Theologen lesen, sondern auch loben sollten? Halten Sie mein Versprechen für unmöglich? Wie, wenn ich eine auf die Freigeister und auf die Verächter Ihres Standes machte? Ich weiß gewiß, Sie würden vieles von Ihrer Schärfe fahren lassen." (28. Apr. 1749.) Ob er durch seinen „Freigeist" den Vater wirklich begütigt hat, wissen wir nicht; doch ist es nicht eben wahrscheinlich. Er erweist darin den Theo-

logen den freundlichen Dienst, daß er das Vorurteil bekämpft, ein Geistlicher, und namentlich ein frommer, müsse als solcher ein Heuchler sein. Aber einen ähnlichen Dienst erweist er um dieselbe Zeit in einem andern Lustspiel auch den Juden. Somit kann der christliche Pastor so gut ein edler Mann sein wie der Jude, der Jude so gut wie der christliche Pastor; auch in der Tugend, die speziell durch den Mund Christi empfohlen wird, in der Feindesliebe, hat es der Jude so weit gebracht wie der Pastor. Ist also die Frömmigkeit überhaupt eine Voraussetzung der Tugend, so doch nicht die spezifisch christliche Frömmigkeit, so doch nur der allgemeine, unbestimmte Glaube an einen Gott, der die Tugend will und belohnt. Der „Freigeist“ beweist also nur, daß Lessing (auch aus Achtung vor dem Vater) nicht aus seinem Vorurteil für das kirchliche Christentum in ein Vorurteil gegen dasselbe übergesprungen ist; nicht mehr. In der Tat ist der Religion, die in dem „Freigeist“ verteidigt wird, alle christliche Besonderheit abgestreift. Die fromme Juliane rühmt sie, in Übereinstimmung mit dem frommen Theophan, gegen den Freigeist Adrast in folgender Weise: „Was kann unsere Seele mit erhabenern Begriffen füllen als die Religion? Und worin kann die Schönheit der Seele anders bestehen als in solchen Begriffen? in würdigen Begriffen von Gott, von uns, von unsern Pflichten, von unsrer Bestimmung? Was kann unser Herz, diesen Sammelplatz verderbter und unruhiger Leidenschaften, mehr reinigen, mehr beruhigen, als eben diese Religion? Was kann uns im Elende mehr aufrichten als sie? Was kann uns zu wahrern Menschen, zu bessern Bürgern, zu aufrichtigern Freunden machen als sie?“ (IV, 3.) Unter dieser Religion brauchen wir uns nicht eben Christentum vorzustellen, oder gar ein rechtgläubiges Luthertum. Und Lessing hat sich auch nicht versagt, durch den Mund einer seiner Personen über den Wert der wichtigsten theologischen Kontroverse, die die Zeit bewegte, ein höchst leichtfertiges Urteil zu fällen: „Der spricht, die Vernunft ist schwach; und der spricht, die Vernunft ist stark. Jener beweiset mit starken Gründen, daß die Vernunft

schwach ist; und dieser mit schwachen Gründen, daß sie stark ist. Kommt das nun nicht auf eins heraus? schwach und stark, oder stark und schwach: was ist denn da für ein Unterschied?" (V, 4.) Der Einfall ist wirklich nicht übel, und es steckt sogar ein Gedanke dahinter; aber es ist doch zu bezweifeln, daß die Herrn Theologen, der Vater Lessing eingeschlossen, sich dieses salomonischen Urteils wirklich gefreut hätten.

Die Religion gibt uns also würdige Begriffe von unsern Pflichten; aber Lessing ist nicht mehr geneigt, in der Pflicht den Gehorsam gegen ein positives göttliches Gebot zu erkennen. Damit ist aber der Pflicht das Rückgrat gebrochen; der strenge, ausschließliche Gegensatz eines Guten, das sein soll, und eines Bösen, das nicht sein darf, läßt sich ohne positives Sittengesetz nicht halten. Und so ist es nicht eben zu verwundern, daß wir in Lessings erstem Trauerspiel (1755) eine weit vorgeschrittene Erweichung der sittlichen Grundsätze vorfinden. Die „Miß Sara Sampson" trieft von Tugendhaftigkeit; trotzdem ist die Grundanschauung, von der das Stück getragen wird, die Lehre, auf die es hinzielt, daß alles verstehen alles verzeihen heißt. Das Urteil des unglücklichen Vaters über den Verführer seiner Tochter, der zugleich die indirekte, aber nicht eben unschuldige Ursache ihres Todes wird, lautet: „Ach, er war mehr unglücklich als lasterhaft." (IV, 10.) Und mit der Tochter selbst, die sich entführen ließ, rechnet er in folgender Weise ab: „Mache dir aus einer Schwachheit keinen Vorwurf und mir aus einer Schuldigkeit kein Verdienst. Wenn du mich an mein Vergeben erinnerst, so erinnerst du mich auch daran, daß ich damit gezaudert habe. Warum vergab ich dir nicht gleich? Warum setzte ich dich in die Notwendigkeit, mich zu fliehen? . . . . . . Tadle mich, liebste Sara, tadle mich; ich sahe mehr auf meine Freude an dir als auf dich selbst." (V, 9.) Man sieht leicht, daß von dieser Versöhnlichkeit auch die teuflische Marwood nicht zurückgestoßen werden könnte, wenn sie nur Versöhnung wollte. Es möchte nicht viel schwerer sein, sie zu entschuldigen, als Mellefont; und der Anfang ihres elenden Lebens mag eine

Schwachheit gewesen sein wie bei der Sara. Oder soll ihre Bösartigkeit die entschiedene Verurteilung erfahren, die von Sara und Mellefont durch ihre Gutartigkeit, vielmehr Gutherzigkeit, abgewehrt wird? So wird doch dieser Gutherzigkeit ein Wert beigelegt, der das positive, auf Autorität gegründete Gebot der sittlichen Pflicht völlig entnervt. Wie ja auch Saras Vater auf seine Autorität so gründlich verzichtet, daß er in dem Versuch sie zu behaupten eine größere Schuld sieht, als in der Schwachheit der Tochter. Verallgemeinern wir diesen Gedanken, so entdecken wir als wahren Urheber der Sünde das positive Sittengesetz. Aber Lessing hat diese Konsequenz nicht gezogen und weiter verfolgt, sonst hätte ihm ein Verständnis für die lutherische Heilslehre aufgehen müssen, das ihm lebenslang ferne blieb. So weit trieb ihn sein theologisches, sein religiöses Interesse nicht.

5.

Wenn Lessing noch auf dem Wege ist, durch Untersuchung sich erst eine religiöse Überzeugung zu erwerben, so hat er seinen Zeitgenossen keine Wahrheit zu bieten, müßte von ihnen sich vielmehr die Wahrheit geben lassen. Nun verlangte es aber sein journalistischer Beruf, daß er über die religiösen Bewegungen der Zeit schreibe, und dazu trieb ihn auch die eigene Neigung. Er weicht in seinen kritischen Schriften den religiösen Kontroversen so wenig aus, daß er sogar sichtlich die Gelegenheit sucht, sich dazu zu äußern. Wie kann er das ohne eigene, sichere Überzeugung? Er macht aus der Not eine richtige Tugend, indem er weniger berücksichtigt, *was* zwischen den verschiedenen Parteien strittig ist, als *wie* sie den Kampf gegeneinander führen. Er nimmt also nicht Partei *für* die Wahrheit des einen *gegen* den Irrtum des andern, sondern nimmt *von außen* Stellung *zu* dem Kampf als solchem. Er wacht darüber, daß anständig gefochten werde; das scheint ihm die Hauptsache zu sein. Aber zugleich entwickelt er religiöse Motive für die rechte Art der Auseinandersetzung über den

Glauben, und so leitet er indirekt doch auf eine gewisse materiale Wahrheit hin: auf einen würdigeren Begriff von Gott, als ihn die Orthodoxie und ihre Gegner hatten. Man darf nicht erwarten, daß der junge Mann dies als Ziel erkannt und sich vorgesetzt, daß er sein Ziel sicher im Auge behalten und sich ihm in gerader Linie genähert habe. Das war bei einer Arbeit, die so stark unter äußerem Drucke stand, nicht möglich. Gedanke, Stimmung und Urteil bewegt sich in jenen unruhigen Jahren auf und ab, hin und her. Aber am Ende stellt sich doch heraus, daß er vorwärts gekommen, höher gestiegen ist. Und die Gipfelhöhe dieser Periode erreicht schon die Kammhöhe seiner letzten Jahre.

Durchlaufen wir zuerst die Rezensionen, die er 1751—54 für die Berlinische privilegierte Zeitung zu schreiben hatte. Mit einer Auffälligkeit, die an Absicht denken läßt, tritt darin ein lebhafter Eifer für Religion und Tugend, ja sogar für das Christentum zutage. Die starken Geister, die aufgeblasenen Sophisten, die zum Probestück ihres Witzes nichts Geringeres als Tugend und Religion zu wählen wissen, stehen bei dem Kritiker in keiner Gunst (4, 368). Er hofft, daß wieder eine Zeit kommen werde, „da es der Anständigkeit gemäß sein wird, ein guter Christ zu heißen, so wie es jetzt die Artigkeit erfordert, sich für nichts Schlechteres als einen Atheisten, so lange man gesund ist, halten zu lassen" (4, 379). Den Franzosen wünscht er, daß sie mehr Sittenprediger bekämen wie J. J. Rousseau. „Welcher Damm wird die Laster, die bei ihnen zu Artigkeiten werden, aufhalten? Welches sind die Meisterstücke, die uns ihr berüchtigter Witz liefert? Sie sind zu zählen. Die Schriften aber, welche die Religion untergraben und unter lockenden Bildern die schimpflichste Wollust in das Herz flößen, sind bei ihnen unzählbar" (4, 395). Ihre besten Schriftsteller haben ihren Witz beschimpft. „Wenn man einer Art von Schriftstellern das Handwerk legen will, so sei es diejenige, welche uns das Laster angenehm macht," wie es ein de la Mettrie tut (4, 423). Dagegen rühmt er Klopstock als Verteidiger unserer Religion.

„Sucht man die Religion verächtlich zu machen, so suche man auf der andern Seite sie in alle dem Glanze vorzustellen, wo sie unsere Ehrfurcht verdient. Dieses hat der Dichter getan. Das erhabenste Geheimnis weiß er auf einer Seite zu schildern, wo man gern seine Unbegreiflichkeit vergißt und sich in der Bewunderung verliert. Er weiß in seinen Lesern den Wunsch zu erwecken, daß das Christentum wahr sein möchte, gesetzt auch wir wären so unglücklich, daß es nicht wahr sei. Unser Urteil schlägt sich allezeit auf die Seite unseres Wunsches. Wenn dieser unsere Einbildungskraft beschäftigt, so läßt er ihr keine Zeit, auf spitze Zweifel zu fallen; und alsdann wird den meisten ein unbestrittener Beweis eben das sein, was einem Weisen ein unzubestreitender ist . . . Wenn die Arznei heilsam ist, so ist es gleichviel, wie man sie dem Kinde beibringt.“ Ganz geheuer ist ihm freilich bei der Sache nicht. Gerade an Klopstock erkennt er auch, daß die Dichtkunst bei gewissen geistigen Gegenständen, von denen man sich nicht anders als die lautersten Begriffe machen sollte, gänzlich unbrauchbar ist. „Einem philosophischen Kopf ist schon das anstößig, daß die Sprache für die Eigenschaften des selbständigen Wesens keine besondre und ihnen eigentümliche Benennungen hat; wie viel anstößiger muß es ihm sein, wenn der Dichter diese Armut zu einer Schönheit macht und überall seine sinnlichen Vorstellungen anzubringen sucht?“ (4, 404 f.; vergl. 5, 88—90.) Aber jetzt scheint ihm doch noch der Nutzen einer poetischen Verherrlichung der Religion zu überwiegen.

Ganz schlecht zu sprechen ist der junge Lessing auf die theologischen Verteidiger der christlichen Religion, die Schriftsteller geretteter Offenbarungen und untrüglicher Beweise: „oft beweisen diese Herren durch ihre Beweise nichts, als daß sie das Beweisen hätten bleiben lassen sollen“ (4, 404). Sie wollen zu viel beweisen, sogar das Geheimnis der Dreifaltigkeit (4, 379); sie sind in der Wahl ihrer Beweismittel nicht gewissenhaft genug, indem sie z. B. den Beweis aus den Weissagungen des Alten Testaments mit so zweifelhaften Stellen

führen, daß er überhaupt verdächtig wird (4, 338 f.); anstatt die Gegner zu widerlegen, weisen sie nur darauf hin, daß ihre Einwürfe gegen das Christentum nicht neu seien (ib.). Es fehlt ihnen an Geschmack; und so geben sie durch ihre sogenannten Widerlegungen einfältigen Religionsspöttern immer neuen Stoff zum Spotten (4, 303). Dabei sind sie ebenso eitel und anmaßend, wie lieblos. Lessing kann es durchaus nicht gut finden, daß der Orthodoxe dem Herrnhuter die Schwäche seines Verstandes zum Verbrechen seines Willens macht; daß er sich gegen ihn Spöttereien nicht eben der feinsten Art erlaubt; daß er in seine Widerlegung Persönlichkeiten mischt, und zwar unbewiesene und unbeweisbare Beschuldigungen, also Verleumdungen; daß seine Bekämpfung der Herrnhuter mehr dem Ärgernis als der Erbauung dient (4, 298 f.). Ebenso mißfällt es ihm, daß ehrliche Christen sich an Spöttereien über den Islam ergötzen, die der fromme Muselman als Gotteslästerungen empfinden muß (4, 341). Er wagt es, den Gottesgelehrten von Profession vorzuwerfen, daß sie in der überwiegenden Mehrzahl die Theologie als eine Sophisterei treiben und geradezu den Stoff zu Zänkereien suchen, worin sie ihre Gelehrsamkeit zeigen können. Demgegenüber wünscht er, daß man in der Theologie (und Philosophie) alles beiseite schiebe, was Anlaß zu unfruchtbaren Streitigkeiten geben kann (also alle bloßen Spitzfindigkeiten des Verstandes, alle unnützen Ausschweifungen der Phantasie, alle hinkenden Beweisgründe für das Dogma); daß man nach dem Rate des Gamaliel die Widerlegung der Ketzerei der Zeit überlasse, sich aber auch aller verfrühten Unionsversuche enthalte; daß man statt des Theoretischen das Praktische des Christentums in den Vordergrund stelle. Ehe man sich vereinigen will, müssen die Herzen von Bitterkeit, Zanksucht, Verleumdung, Unterdrückung gereinigt werden. Die Liebe ist allein das wesentliche Kennzeichen eines Christen. „Nicht die Übereinstimmung in den Meinungen, sondern die Übereinstimmung in tugendhaften Handlungen ist es, welche die Welt ruhig und glücklich macht“ (4, 303. 350. 368. 379).

Aber Lessing würde sich's entschieden verbitten, wenn wir aus seiner Geringschätzung der üblichen Apologetik auf Feindseligkeit oder auch nur Gleichgültigkeit gegen das Christentum schließen wollten. „Wahrheit bleibt Wahrheit, wenn sie gleich schlecht bewiesen wird; und derjenige, der schlechte Beweise für sie verwirft, verwirft sie deshalb nicht selbst." Nur Handwerksgelehrte können dagegen murren, daß Beweise, die nur die Verjährung für sich haben, als unbrauchbare Grundsteine in dem Reich der Wahrheit der Welt bekannt gemacht werden (4, 379). Bedenklicher für seine Rechtgläubigkeit ist in der Tat eine recht freundliche Würdigung der kirchlichen Bekenntnisschriften, auf die wir gelegentlich stoßen. „Wenn alle Religionen und die verschiedenen [Unter-] Arten derselben ihre symbolischen Bücher hätten, so würden auf einmal unzählige falsche Beschuldigungen von Ungereimtheiten wegfallen, die sie sich untereinander ohne Unterlaß zu machen pflegen; die Meinungen einzelner Glieder würden den ganzen Gemeinden weniger zur Last gelegt werden; und die Herren Polemici würden seltener mit Schatten fechten. Die lutherische Kirche hat auf dieser Seite einen besonderen Vorzug, und ihre symbolischen Bücher sind mit einer Behutsamkeit abgefaßt, welche tausend Köpfe, wenn sie mit ihr nur in der Hauptsache einig sind, unter einen Hut zu bringen sehr geschickt ist. . . . Wie nötig es aber denen, welche sich der Gottesgelehrsamkeit widmen, sei, einen besondern Fleiß auf diese Schriften zu wenden, erhellet auch nur aus dem Nachteil, welcher denen zuwächst, die die Sprache derselben nicht zu reden wissen, und aus der Gefahr, um ein falsch gebrauchtes Wort verketzert zu werden." (4, 300.) Mit solchen Zweckmäßigkeitsrücksichten die Bekenntnisse der Kirche zu verteidigen, liegt dem Ungläubigen näher als dem Gläubigen. Darum tritt wohl auch dieser Freund des Christentums niemals als Verteidiger eines bestimmten Dogmas auf.*

* Eine Ausnahme finde ich nur 5, 16. Da lehnt der Rezensent die Einschränkung der Inspiration auf den Willen Gottes von der Menschen Seligkeit und die damit verknüpften Wahr-

Allerdings greift er auch keines an. Es ist eine große Ausnahme, daß er einmal auf den Inhalt des Dogmas eingeht, indem er gegen Klopstock protestiert, der den Menschen die Liebe der Gottheit durch den Messias „von neuem“ geschenkt werden läßt. „Die Menschen hatten also die Liebe der Gottheit verloren? Gott haßte also die Menschen; und gleichwohl hatte er von Ewigkeit beschlossen, sie erlösen zu lassen? . . . Das hieße das unveränderliche Wesen Gottes zu dem veränderlichsten machen. . . . Was für niedrige Begriffe von Abwechselung Hasses und Liebe dichtete man dem sich ewig Gleichen an? Doch wie können die Menschen seine Liebe verloren haben, wenn gleichwohl . . . durch die Erlösung des Ewigen Wille geschehen ist? Kann der in des Königs Ungnade sein, den der König glücklich zu machen beschließt? Ich sehe ein Labyrinth vor mir, in das ich den Fuß lieber nicht setzen, als mich mit Mühe und Not herausbringen lassen will.“ Er kann doch der Versuchung nicht widerstehen, sich noch einmal, und noch tiefer, hineinzuwagen. Klopstock singt:

Vergebens erhub sich
Satan wider den göttlichen Sohn; umsonst stand Judäa
Wider ihn auf: er tats und vollbrachte die große Versöhnung.

Lessing bemerkt dazu: „Der Dichter sagt an einem andern Orte von Jerusalem, daß sie die Krone der hohen Erwählung u n w i s s e n d hinweggeworfen. Hat das jüdische Volk also Jesum nicht für den, der er war, erkannt (wie es ihn denn wirklich nicht erkannt hat): wie kann es wider ihn auf-

---

heiten ab. „Wo bleiben hier die historischen und chronologischen Wahrheiten, welche überall in der Bibel eingestreuet sind und die man nimmermehr unter die mit der Seligkeit des Menschen verknüpften Wahrheiten bringen kann? Was hilft es mir z. E. zu meiner Seligkeit, daß Tubalkain das Eisenwerk erfunden? Was nützen andre solche Nachrichten dazu, die aber gleichwohl ebenso gewiß von dem heiligen Geiste eingegeben sind als die wichtigsten Grundwahrheiten des Glaubens?“ Entweder liegt darin eine ausgesuchte Bosheit gegen einen Halbgläubigen, oder ist die Rezension Lessing abzusprechen. Ich halte das letztere für wahrscheinlicher.

gestanden sein? Alle Verfolgungen der Juden sind der Absicht Christi eher behilflich als entgegen gewesen. Satan ist im gleichen Falle. Er kannte den Messias nicht; er hielt ihn für nichts als einen sterblichen Seher. Er wandte alles an, ihn zu töten; und Christus *sollte*, uns zu erlösen, getötet werden. Was für einen mächtigen Feind hat also der Messias an ihm zu überwinden gehabt? Wenn sich Satan der Kreuzigung Christi widersetzt hätte, so hätte der Dichter sagen können: Umsonst; er tat's und vollbrachte die große Versöhnung." (5, 86 f.). Es war schon besser, daß Lessing an diesem Faden nicht weiter fortspann. Ketzerei ist es ja nicht gerade, was er sagt; aber orthodox ist es auch nicht mehr. Er neigt zu einer streng und ausschließlich supralapsarischen Betrachtung der Erlösung und sieht auch bereits, daß für sie der Teufel selbst zu einer Kraft wird, „die stets das Böse will und stets das Gute schafft".

Sein innerstes Denken, Lieben und Hassen enthüllt uns Lessing in einem begeisterten Hymnus auf Diderot, zu dem ihn dessen „Schreiben über die Tauben und Stummen" veranlaßt. „Ein kurzsichtiger Dogmatikus, welcher sich für nichts mehr hütet, als an den auswendig gelernten Sätzen, welche sein System ausmachen, zu zweifeln, wird eine Menge Irrtümer aus dem angeführten Schreiben des Herrn Diderot herauszuklauben wissen. Unser Verfasser ist einer von den Weltweisen, welche sich mehr Mühe geben, Wolken zu machen, als sie zu zerstreuen. Überall, wo sie ihre Augen hinfallen lassen, erzittern die Stützen der bekanntesten Wahrheiten, und was man ganz nahe vor sich zu sehen glaubte, verliert sich in eine ungewisse Ferne. Sie führen uns in ‚Gängen voll Nacht zum glänzenden Throne der Wahrheit', wenn Schullehrer in Gängen voll eingebildeten Lichts zum düstern Throne der Lüge leiten. Gesetzt auch, ein solcher Weltweiser wagt es, Meinungen zu bestreiten, die wir geheiliget haben. Der Schade ist klein. Seine Träume oder Wahrheiten, wie man sie nennen will, werden der Gesellschaft ebensowenig Schaden tun, als vielen Schaden ihr diejenigen tun, welche die Denkungs-

art aller Menschen unter das Joch der ihrigen bringen wollen" (4, 422 f.).

Das also, daß die Stützen der bekanntesten Wahrheiten erzittern, flößt dem Kritiker keine Furcht, flößt ihm eher ein wollüstiges Behagen ein. Auch dadurch läßt er sich nicht irre machen, daß diese bekanntesten Wahrheiten zugleich solche sind, die „wir" geheiligt haben. Denn er glaubt in dem Zweifel, in den ein Diderot stürzt, den Weg zu höherer Erkenntnis zu sehen. Seine Abneigung richtet sich also vielmehr gegen die, welche die Denkungsart aller Menschen unter das Joch der ihrigen beugen wollen, welche dadurch dem Fortschritt des Erkennens den Weg verrammeln. Von dieser Art sind die arroganten dogmatischen Freigeister, die zum Teil zugleich als witzige Wollüstler seinen Abscheu erregen. Von dieser Art ist aber auch die dogmatische Orthodoxie. Der junge Lessing hält es nicht für zweckmäßig, noch für notwendig, das mit dürren Worten herauszusagen. Was er aber an den Theologen tadelt, sind ja eben die Sünden, in die der Dogmatismus überall unvermeidlich verfällt. Und an den Bekenntnisschriften der Kirche rühmt er, genau besehen, weniger, daß sie die Wahrheit festlegen, als daß sie dem Denken, wenn es sich nur einer gewissen Ausdrucksweise bedienen will, freien Raum schaffen.

## 6.

Zusammenhängender vorgetragen und tiefer begründet hat Lessing seine Gedanken über religiöse Dinge in einigen Aufsätzen aus der ersten Hälfte der 50er Jahre, die wir insgesamt mit einem von ihm geprägten Wort als „Rettungen" bezeichnen können. Es sind dies die „Gedanken über die Herrnhuter", die er nicht zu Ende gebracht und nicht veröffentlicht hat; die Verteidigung des Lemnius in dem ersten bis achten der „Briefe" von 1753; die Rettung des Cardanus, des *Ineptus Religiosus*, des Cochläus in dem dritten Teil der Schriften (1754). Anscheinend genügt er mit diesen Aufsätzen bloß seinem Sinn für historische Gerechtigkeit, speziell

der Neigung, „die Namen berühmter Männer zu mustern, ihr Recht auf die Ewigkeit zu untersuchen, unverdiente Flecken ihnen abzuwischen, die falschen Verkleisterungen ihrer Schwächen aufzulösen.“ Aber diese Tendenz ruht auf einer religiösen Betrachtung der Geschichte, die er selbst ausspricht. „Ungerecht wird die Nachwelt nie sein . . . Auch Tugenden und Laster wird sie nicht ewig verkennen. Ich begreife es sehr wohl, daß jene eine Zeitlang beschmutzt und diese aufgeputzt sein können; daß sie es aber immer bleiben sollten, läßt mich die Weisheit nicht glauben, die den Zusammenhang aller Dinge geordnet hat, und von der sich auch in dem, was von dem Eigensinn der Sterblichen abhängt, anbetungswürdige Spuren finden“ (5, 272 f.). Darum begnügt er sich auch nicht, den geschichtlichen Tatbestand darzulegen, sondern flicht in dessen Untersuchung Reflexionen ein, durch die er offenbar sich und die Leser aus der eigenen geschichtlichen Bedingtheit herausziehen und zu einer unbefangenen Beurteilung der religiösen Situation befähigen will. Und er trägt sie mit einer Wärme vor, welche die Vermutung nahe legt, daß in diesen scheinbar nur beiläufigen Betrachtungen seine Hauptabsicht versteckt liege.

In den „Gedanken über die Herrnhuter“ (14, 154 ff.) wird dies ganz äußerlich dadurch bewiesen, daß er abbricht, sowie er auf das angebliche Hauptthema kommt. Er hatte also nur die vorangeschickten allgemeinen Betrachtungen zur Klarheit durchgedacht, als er die Feder ansetzte, und sein Interesse war mit ihrer Entwicklung erschöpft. Die Gedanken aber, die er vorträgt, zielen darauf hin, die Bedeutung theoretischer Streitigkeiten auf das richtige Maß zurückzuführen. „Der Mensch ward zum Tun, nicht zum Vernünfteln erschaffen.“ Aber die Geschichte der Weltweisheit wie der Religion zeigt, daß man nur immer habe vernünfteln, niemals handeln wollen. Warum? Lessing scheint an eine Art Erbsünde zu denken: die Bosheit des Menschen unternimmt allezeit das, was er nicht soll, und seine Verwegenheit allezeit das, was er nicht kann; er, der Mensch, sollte sich Schranken

setzen lassen? Schlimmer aber als diese Überhebung selbst erscheinen Lessing offenbar die Nebenumstände, die sie fördern: daß das Vernünfteln so gar viel leichter ist als das Handeln; daß eigennützige Menschen, indem sie das Vernünfteln zur Hauptsache machen, sich die bequeme Gelegenheit schaffen, ihre Eitelkeit und Herrschsucht zu befriedigen. Die wichtigsten Einschnitte in der Geschichte der Philosophie und Religion werden dadurch gebildet, daß Gott Lehrer sandte, welche die Menschen vom Vernünfteln zum Handeln zurückführen sollten: Sokrates und Christus. Natürlich mußten diese dem Haß der Sophisten, der Priester und Schriftgelehrten unterliegen; doch haben sie wenigstens eine vorübergehende Besserung zu bewirken vermocht. In der Christenheit hat freilich von Jahrhundert zu Jahrhundert das ausübende, der Absicht Christi entsprechende Christentum abgenommen, ist das beschauende durch phantastische Grillen und menschliche Erweiterungen zu einer Höhe gestiegen, zu welcher der Aberglaube noch nie eine Religion gebracht hat. „Und jetzo, da unsre Zeiten — soll ich sagen so glücklich? oder so unglücklich? — sind, daß man eine so vortreffliche Zusammensetzung von Gottesgelehrtheit und Weltweisheit gemacht hat, worinne man mit Mühe und Not eine von der andern unterscheiden kann, worinne eine die andere schwächt, indem diese den Glauben durch Beweise erzwingen und jene die Beweise durch den Glauben unterstützen soll; jetzo, sage ich, ist durch diese verkehrte Art, das Christentum zu lehren, ein wahrer Christ weit seltener als in den dunklen Zeiten geworden. Der Erkenntnis nach sind wir Engel; und dem Leben nach Teufel.“ Es wäre also dringend notwendig, daß wieder „ein verwegener Freund der Laien“ aufträte, der mit einer sokratischen Stärke die lächerlichen Seiten unsrer so gepriesenen Weltweisen zu entdecken wüßte, ihrer falschen Weisheit in allen Gesellschaften die Larve abrisse; der dafür uns lehrte, die Stimme der Natur in unsern Herzen lebendig zu empfinden, Gott nicht nur zu glauben, sondern zu lieben, und unsern Verstand in etwas Besserem zu üben als in unerforschlichen Dingen. Man

würde ihn freilich für einen Schwärmer, einen Narren erklären; und „die Herren, welche mit der Wirklichkeit der Dinge so viel zu tun haben“, werden schon dafür sorgen, daß ein solches Wagnis nicht unternommen werden wird. Doch ist den Theologen ein solcher Gegner erstanden in dem Grafen von Zinzendorf, der nicht die Theorie, nur die Praxis unseres Christentums verändern wollte.

Damit bricht der Aufsatz ab. Wie Lessing seine Auffassung der Herrnhuter im einzelnen durchzuführen gedachte, hat für uns kein Interesse; also auch nicht, ob er etwa deren Undurchführbarkeit eingesehen hat. Die allgemeinen Gedanken aber, die er entwickelt, lassen deutlicher erkennen, was er nicht wollte, als was er wollte. Er will seine Kraft nicht einer Vernünftelei widmen, die in Wahrheit gar kein Gebrauch der Vernunft ist, sondern auf phantastische Grillen und leere Sophistereien hinausläuft. Er will ferner nicht, daß die Produkte dieser Vernünftelei direkt bekämpft werden; denn dazu müßte man ihr ja auf ihren Boden folgen, in die Phantasterei und Sophisterei h i n e i n. Vielmehr soll die Vernünftelei abgetan werden durch eine μετάβασις εἰς ἄλλο γένος: durch die richtige, höhere Wertung des Tuns. Aber soll nun der Gebrauch der Vernunft ganz und gar eingeschränkt werden auf das Nachdenken über die Ziele und Mittel des menschlichen Handelns? Das ist ja ein Ding der Unmöglichkeit! Daß man seinen Verstand in etwas Besserem üben solle als in unerforschlichen Dingen, ist ein leerer Gedanke, da die Unerforschlichkeit erst durch den Versuch des Forschens festgestellt werden kann. So bleibt uns als greifbares Resultat von Lessings Reflexionen nur der Gedanke, daß man sich philosophische und religiöse Dogmen, die keine Anwendung auf das Leben verstatten, durch die professionellen Vertreter der Philosophie und Religion nicht zu heiligen Wahrheiten aufbauschen lassen dürfe. Indem aber Lessing konstatiert, daß er diese Auffassung mit Christus teilt, gewinnt er sich das gute Gewissen zu einer freien Würdigung des Dogmas. Er bedient sich auch sofort dieser Freiheit in dem Aufsatze

selbst. Luther und Zwingli, sagt er, sind „über ein Nichts“ uneinig geworden: — über der Lehre von den heiligen Sakramenten! Und Christus erlaubt er sich für seine Zwecke „nur als einen von Gott erleuchteten Lehrer“ zu betrachten. Freilich fügt er hinzu: „ich lehne alle schreckliche Folgerungen von mir ab, welche die Bosheit daraus ziehen könnte“. Wenn aber Christus wirklich der Gottmensch ist, so steht es nicht in unserer Willkür, ihn als bloßen Propheten zu betrachten, der er eben nicht ist.

Das gute Gewissen zur Freiheit des Denkens erwirbt er sich noch auf einem andern Wege, indem er von dem Begriffe der Wahrheit und Überzeugung ausgeht; und auch in diesem Falle nicht durch Verneinung, sondern durch Verwertung des überkommenen Glaubens.

Daß die christliche Religion kein Werk ist, das man von seinen Eltern auf Treu und Glauben annehmen soll; daß der bessere Christ nicht der unerschütterte Gedächtnis- und Gewohnheitschrist ist, sondern der, der einmal klüglich gezweifelt hat und durch den Weg der Untersuchung zur Überzeugung gelangt ist, — oder sich wenigstens noch dazu zu gelangen bestrebt; daß also das Christentum als bloß objektiver Besitz der Wahrheit ohne subjektive Überzeugung wertlos ist: zu diesem Gedanken hatte ihn schon 1749 das Bedürfnis der eigenen Rechtfertigung gedrängt. In der Rettung des Cardans fragt er nun allgemein: „Was ist nötiger, als sich von seinem Glauben zu überzeugen? und was ist unmöglicher, als Überzeugung ohne vorhergegangene Prüfung?“ Und diese Prüfung muß ernst sein, auf einer wirklichen, unbefangenen Vergleichung der verschiedenen Religionen beruhen: wie könnte man sonst die Irrgläubigen zum wahren Glauben führen? (5, 319). Die bloßen historischen Gründe genügen nicht; es ist unklug, nur unter Berufung auf sie geradehin die Aufopferung der Vernunft zu verlangen und alle Schwierigkeiten unter das Joch des Glaubens zu zwingen (ib. 311). Freilich braucht man nur selbst zu denken und gebilligten Vorurteilen die Stirne

zu bieten, um sich dem Verdachte der Atheisterei auszusetzen (ib. 310); aber das muß man sich eben gefallen lassen.

Jedenfalls darf man um seines Christenglaubens willen die freie Untersuchung nicht scheuen. „Der muß ein schwaches Vertrauen auf die ewigen Wahrheiten des Heilandes setzen, der sich fürchtet, sie mit Lügen gegeneinander zu halten. Wahrer als wahr kann nichts sein; und auch die Verleumdung hat da keine Statt, wo ich auf der einen Seite nichts als Unsinn, auf der andern nichts als Vernunft sehe“ (5, 319). So steht aber die Sache (nach der Meinung des orthodoxen Christen), wenn das Christentum, die göttliche Wahrheit, mit irgend einer andern Anschauung verglichen wird. Darum sollte der Christ jeden fremden Glauben, mit dem er sich auseinandersetzen will, mit so vielen und starken Gründen unterstützen, daß auch die allerfeinsten Köpfe von dessen eigenen Anhängern nichts mehr hinzutun könnten. Überhaupt wird jeder, dem es um die Wahrheit zu tun ist, die Widerlegung des Gegners nicht sowohl leicht, als gewiß zu machen suchen. Was kann er denn auch zu befahren haben? „Die Partei, welche verliert, verliert nichts als Irrtümer; und kann alle Augenblicke an dem Siege der andern teilnehmen.“ Die Aufrichtigkeit ist daher das erste, was von einem rechten Weltweisen verlangt werden muß (5, 323). Dem überzeugten Christen sollte sie um so natürlicher sein, da er ja keinen Irrtum zu verlieren hat. Und so läßt denn auch Lessing einen Muhammedaner das Christentum in einer Weise angreifen, die auf eine sehr große Stärke seines Glaubens oder auf eine schon sehr weit gediehene Skepsis schließen läßt. „Das, was der Heide, der Jude und der Christ seine Religion nennet, ist ein Wirrwarr von Sätzen, die eine gesunde Vernunft nie für die ihrigen erkennen wird. Sie berufen sich alle auf höhere Offenbarungen, deren Möglichkeit noch nicht einmal erwiesen ist. Durch diese wollen sie Wahrheiten überkommen haben, die vielleicht in einer andern möglichen Welt, nur nicht in der unsrigen, Wahrheiten sein können. Sie erkennen es selbst und nennen sie daher Geheimnisse; ein Wort, das seine Wider-

legung gleich bei sich führet. Ich will sie nicht nennen, sondern ich will nur sagen, daß eben sie es sind, welche die allergröbsten und sinnlichsten Begriffe von allem, was göttlich ist, erzeugen; daß sie es sind, die nie dem gemeinen Volk erlauben werden, sich seinen Schöpfer auf eine anständige Art zu denken; daß sie es sind, welche den Geist zu unfruchtbaren Betrachtungen verführen und ihm ein Ungeheuer bilden, welches ihr den Glauben nennet. Diesem gebt ihr die Schlüssel des Himmels und der Höllen; und Glücks genug für die Tugend, daß ihr sie mit genauer Not zu einer etwaigen Begleiterin derselben gemacht! Die Verehrung heiliger Hirngespenster macht bei euch ohne Gerechtigkeit selig; aber nicht diese ohne jene. Welche Verblendung!" Weil das Christentum, meint der fingierte Muhammedaner weiter, unbegreifliche Dinge zu überreden hat, bedarf es auch der Stütze durch eine zweite Unbegreiflichkeit, das Wunder. Muhammed hat niemals dergleichen tun wollen, hat es auch nicht nötig gehabt. Denn er trägt nur Lehren vor, deren Probierstein ein jeder bei sich führt: den e i n e n Gott und die zukünftige Vergeltung; er verlangt nur das Bekenntnis von Wahrheiten, ohne die man sich nicht rühmen kann, Mensch zu sein. Verbreitet er seinen Glauben mit Gewalt, so ist er nichts als ein rächendes Werkzeug des Ewigen, während es verabscheuungswürdige Tyrannei ist, den Glauben an unbegreifliche Dinge mit dem Schwerte zu erzwingen (5, 325—28). — Lessing hat wohl getan, seinem Moslem, wenigstens in der Verteidigung des eigenen Glaubens, auch Sophistereien in den Mund zu legen, deren Unhaltbarkeit leicht ins Auge fällt; sonst könnte man vermuten, er habe ihm nur die eigene Meinung geliehen. Immerhin aber gibt er kund, welche Bedenken gegen das Christentum ihm selbst auf der Zunge liegen.

Eine ernsthafte Prüfung des überkommenen Glaubens läßt sich nicht durchführen, ohne daß man die historischen Gründe, die Zuverlässigkeit der Autoritäten in Zweifel zieht. Dazu gewinnt sich Lessing das gute Gewissen durch die Erwägung, daß eine unbedingte Verehrung der Offenbarungs-

organe die eigene Ehre Gottes schädigen würde. Und er erkennt aus der Geschichte, daß Gott in der Tat für seine Zwecke nicht die untadelhaftesten, sondern die bequemsten Werkzeuge wählt. Das darf uns freilich nicht abhalten, uns dankbar zuzueignen, was er durch sie wirkt. Dann aber wird aus dem Tadel des menschlichen Organs ein Lob des Höchsten. „Doch wie schwer“, ruft er aus, „gehen die Menschen an dieses, wenn sie ihr eigenes nicht damit verbinden können!“ (5, 365 f.) Damit hat er den Autoritätsglauben von innen heraus, religiös, überwunden. Die Kritik an den Autoritäten wird zu einem Kampf für die Ehre des Gottes, den sie verkünden. Ob Lessing sich sofort über die unendliche Tragweite des gefundenen neuen Prinzips klar war, können wir freilich nicht entscheiden. Er wendet es nur auf Luther an, und nur zur Beurteilung seines sittlichen Verhaltens, nicht seiner Lehre (5, 43 ff. 365 f.). In Beziehung auf ihn bekennt er ganz persönlich, daß die Spuren der Menschheit, die er an ihm finde, ihm so kostbar seien als seine blendendsten Vollkommenheiten, weil er sonst in Gefahr stünde, ihn zu vergöttern. Aber es kann ja mit jedem Apostel und Propheten, mit der Bibel ebensogut Abgötterei getrieben werden wie mit Luther. Und wenn Gott einem Geschöpf, einem Menschen oder Buch, theoretische Unfehlbarkeit gewährte, so wäre er als Urquell der Wahrheit durch sein Organ ersetzt, also verdrängt. Somit ist der Gehorsam des Glaubens, der doch zunächst immer dem Offenbarungs-o r g a n gewidmet wird, eine Beeinträchtigung der Ehre Gottes. Der gesetzliche Autoritätsglaube ist gottlos — während man (wie auch Lessing anerkennt) irgend einer Autorität wohl dankbar sein kann, daß sie einen auf den Weg zu Gott bringt. Lessing hat die Gelegenheit zur Anwendung seines schönen Gedankens nicht gefunden oder nicht gesucht oder gar gemieden; und so wissen wir, wie gesagt, auch nicht, wie weit er ihn verfolgte.

7.

Auf welchem Wege hat sich wohl Lessing zu dieser religiösen Beurteilung und Überwindung der Autorität durch-

gearbeitet? Das verrät uns eine Rezension aus dem Februar 1754, worin er eine Abhandlung als ungemein gründlich und erweckend rühmt, die von der Weisheit Gottes bei der Zulassung des Unglaubens und der Irrtümer handelte (5, 387). Das Erweckende mochte darin liegen, daß sie den Leibniz'schen Optimismus auf die Betrachtung der Religion selbst anwandte. Die Zulassung des Unglaubens und der Irrtümer ist nur ein specieller Fall der Zulassung des Übels, des Bösen. Ob der Diener des Wortes Gottes, der jene Abhandlung verfaßte, den Mut hatte, das Böse auch an den Werkzeugen Gottes zu sehen und seine Zulassung in eine Anordnung umzuwandeln, mag freilich bezweifelt werden. Auch Leibniz hatte ja diesen entscheidenden Schritt nicht gewagt. Der junge Lessing greift etwas kräftiger zu, weil er die innere Freiheit besitzt, in der bösen Folge der menschlichen Schwachheit gerade deren guten Zweck zu sehen. Wenn die Leidenschaftlichkeit und Ungerechtigkeit Luthers dessen Autorität gefährdet, so ist das ja eben das Beste daran: seine Autorität *soll* keine unbedingte Geltung erreichen!

Daß Lessing die Tendenz hat, aus Leibnizens Prämissen strengere Folgerungen zu ziehen als dieser selbst, zeigt auch die Abhandlung „Pope ein Metaphysiker". Er hat sie 1755 zusammen mit Mendelssohn verfaßt, über eine von der Kgl. Preußischen Akademie der Wissenschaften gestellte Aufgabe: daß das Popische System, welches in dem Satz „alles ist gut" enthalten sei, dargestellt, mit dem System des Optimismus verglichen und kritisch gewürdigt werde. Ihre eigentümliche Veranlassung bringt es mit sich, daß sie für unsre Einsicht in Lessings philosophische Entwicklung weniger fruchtbar geworden ist, als wir es wünschen möchten; aber einiges, das nicht ohne Bedeutung ist, läßt sich ihr doch entnehmen.

Bezeichnend sind schon die einleitenden Bemerkungen über das „System", das in dem Satz „alles ist gut" enthalten sein soll. Da Thales, Plato, Chrysippus, Leibniz, Spinoza und unzählige andere einmütig bekennen, es sei alles gut,

so müssen in diesen Worten entweder alle Systemata oder es muß keines darin enthalten sein. Sie sind der Schluß, welchen jeder aus seinem besonderen Lehrgebäude gezogen hat, und der vielleicht noch aus hundert andern wird gezogen werden. Sie sind das Bekenntnis derer, welche ohne Lehrgebäude philosophiert haben (6, 412). Dem entsprechend behaupten die Verfasser auch: „in den besonderen moralischen Grundsätzen, weiß man wohl, kommen alle Weltweisen überein, so verschieden auch ihre Grundsätze sind“ (431). Es sind also die letzte Grundlage einer gesunden Lebensstimmung und die Regeln, die wir für die Führung des Lebens brauchen, dem Streit der Systeme entzogen. Und darum darf man diesem keine zu hohe Bedeutung beimessen, ihn nicht gar zu ernst nehmen: wie die Verfasser sich erlauben, ihr Thema ziemlich ironisch zu behandeln. Aber daraus folgt nun doch nicht, daß sie meinten, man dürfe nur so locker drauf los philosophieren. Nein, wer auf Philosophie Anspruch macht, soll streng denken; in wohlklingenden Versen und schönen Bildern das Thema variieren: *all is right,* das ist noch keine Philosophie; und wer den Dichter Pope, weil er das tat, für einen Metaphysiker nimmt, macht sich lächerlich. Haben die Worte „alles ist gut“ als Ausdruck einer Stimmung ihren praktischen Wert, so darf doch ihre theoretische Bedeutung nicht überschätzt werden. „Wollte man sie zu einem Kanon machen, nach welchem alle dahin einschlagende Fragen zu entscheiden wären, so würde mehr Bequemlichkeit als Verstand darin sein. ‚Gott hat es so haben wollen, und weil er es so hat haben wollen, muß es gut sein‘: ist wahrhaftig eine sehr leichte Antwort, mit welcher man nie auf dem Trockenen bleibt. Man wird damit abgewiesen, aber nicht erleuchtet. Sie ist das beträchtlichste Stück der Weltweisheit der Faulen; denn was ist fauler, als sich bei einer jeden Naturbegebenheit auf den Willen Gottes zu berufen, ohne zu überlegen, ob der vorhabende Fall auch ein Gegenstand des göttlichen Willens habe sein können“ (412). Mit einem allgemeinen, unbestimmten Optimismus oder Vorsehungsglauben ist es

also nicht getan: zum wertvollen Gedanken wird er erst durch die bestimmte Art, w i e die Güte der Welt erklärt, w i e die Wege Gottes gedeutet werden.

Nun behaupten Pope und Leibniz scheinbar übereinstimmend, daß in der besten Welt alles zusammenhängen müsse. Aber Pope versteht unter dem Zusammenhang der Welt das, daß darin alle Grade der Vollkommenheit besetzt seien, daß die Wesen in allmählicher Degradation eine große Kette bilden, die sich von dem Unendlichen bis auf den Menschen, von dem Menschen bis auf das Nichts erstrecke (418 f.). Leibniz dagegen sieht den Zusammenhang der Welt darin, daß alles in ihr, eines aus dem andern, verständlich erklärt werden kann. „Diese verschiedenen Dinge würden zusammen kein Ganzes ausmachen, wenn sie nicht alle, wie die Räder der Maschine, miteinander vereinigt wären: das heißt, wenn sich nicht aus jedem Dinge deutlich erklären ließe, warum alle übrigen so und nicht anders neben ihm sind; und aus jedem vorhergehenden Zustande eines Dinges, warum dieser oder jener darauf folgen wird“ (427 f.). Lessing, der sich früher ähnlich wie Pope ausgedrückt hatte (vgl. oben S. 34), schlägt sich auf Leibnizens Seite. „Man werfe die Augen auf die vor uns sichtbare Welt! Ist Popens Satz gegründet, so kann unsre Welt unmöglich die beste sein. In ihr sind die Dinge nach der Ordnung der Wirkungen und Ursachen, keines Weges aber nach einer allmählichen Degradation nebeneinander. Weise und Toren, Tiere und Bäume, Insekten und Steine sind in der Welt wunderbar durcheinander gemischt, und man müßte die Glieder aus den entlegensten Teilen der Welt zusammen klauben, wenn man eine solche Kette bilden wollte, die allmählich vom Nichts bis zur Gottheit reicht“ (432 f.). Man möchte denken, daß Lessing hier gegen Schatten fechte und eine Vorstellung von dem Zusammenhang der Welt bestreite, die er selbst erst in Pope hineingelegt. Aber die Anwendung zeigt, was ihm eigentlich an Pope zuwider ist. Dieser schließt nämlich *a priori*, daß notwendig der Mensch in der Welt angetroffen werden müsse,

weil sonst die ihm zugehörige Stelle unter den Wesen leer sein würde; Leibniz hingegen beweist das notwendige Dasein des Menschen *a posteriori* und schließt, weil wirklich Menschen vorhanden sind, so müssen solche Wesen zur besten Welt gehört haben (429). Liegt aber die Einheit der Welt in dem bloßen Kausalzusammenhang, so „fällt der Schluß von dieser eingebildeten Kette der Dinge auf die unvermeidliche Existenz eines solchen Ranges, als der Mensch bekleidet, von selbst weg" (433). Und dieser Schluß soll eben wegfallen, fügen wir als unsere Vermutung hinzu. Denn es ist lächerliche Anmaßung, *a priori* beweisen zu wollen, daß ein Geschöpf bestimmter Art existieren müsse; vielmehr: sich den Anschein geben zu wollen, als ob man davon eine *apriorische* Notwendigkeit eingesehen habe. Wir sind darauf eingeschränkt, *a posteriori* festzustellen, was ist; und wir können nur schließen: weil etwas ist, muß es gut sein. Also muß unser Begriff des Guten der Wirklichkeit folgen; nicht dürfen wir die Wirklichkeit von ihm aus postulieren. Damit sage ich wohl etwas mehr, als Lessing (von Mendelssohn ganz zu schweigen) damals gedacht, von seinem Gedanken bewußt entwickelt hatte; aber wir müssen feststellen, daß er sich in dieser Richtung bewegt.

Wie ist nun aber das Übel, das doch nicht zu leugnen ist, mit der Vollkommenheit der Welt zu vereinigen? Pope scheint sich, nach Lessing, der Ansicht des Malebranche zuzuneigen: Gott habe, seiner Weisheit gemäß, die Welt durch allgemeine Gesetze regieren müssen; in besonderen Fällen könne die Anwendung dieser Gesetze wohl etwas hervorbringen, das an und für sich unnütze, oder gar schädlich, und daher den göttlichen Absichten eigentlich zuwider sei: allein es sei genug, daß die allgemeinen Gesetze von erheblichem Nutzen seien, und daß die Übel, welche in wenigen besonderen Fällen daraus entstehen, nicht ohne einen besondern Ratschluß hätten gehoben werden können. Allgemeine Gesetze, die den göttlichen Absichten in allen besonderen Fällen genug täten, seien eben überhaupt nicht möglich; Gott konnte also

nur die allgemeinen Gesetze wählen, aus welchen in besondern Fällen die wenigsten Übel entstünden. Da er aber nur jene, nicht diese zum Gegenstand seines Willens macht, so kann man nicht sagen, daß er das Übel eigentlich gewollt habe. Freilich könnte er es, unbeschadet der Vollkommenheit der Welt, durch einen besonderen Ratschluß vermeiden; aber das will er eben nicht (422 f. 429 f.). Leibniz dagegen behauptet, der allgemeine Ratschluß Gottes entstehe aus allen besonderen Ratschlüssen Gottes zusammengenommen, und Gott könne, ohne der besten Welt zum Nachteile, kein Übel durch einen besonderen Ratschluß aufheben. Denn nach ihm hängt das System der Absichten mit dem System der wirkenden Ursachen so genau zusammen, daß man dieses als eine Folge aus dem erstern ansehen kann. Man kann also nicht sagen, daß aus den allgemeinen Gesetzen der Natur, das ist aus dem System der wirkenden Ursachen, etwas erfolge, das mit den göttlichen Absichten nicht übereinstimmt; denn bloß aus der besten Verknüpfung der besondern Absichten sind die allgemein wirkenden Ursachen und das allerweiseste Ganze entstanden. Die moralischen und natürlichen Unvollkommenheiten, über die wir uns in der Welt beschweren, entstehen durch die Kollision der besonderen Absichten, die in der besten Welt zugleich realisiert werden sollen; aber sie sind unvermeidlich, eben um der höheren Ordnung, der Vollkommenheit des Ganzen willen. Lessing stellt sich natürlich wieder auf Leibnizens Seite, ja, er adoptiert als glücklichsten Ausdruck für dessen Meinung die Worte Shaftesburys: „Man hat auf vielerlei Art zeigen wollen, warum die Natur irre und wie sie mit so vielem Unvermögen und Fehlern von einer Hand kommt, die nicht irren kann. Aber ich leugne, daß sie irrt . . . Die Natur ist in ihren Wirkungen sich immer gleich; sie wirkt nie auf eine verkehrte oder irrige Weise, nie kraftlos oder nachlässig; sondern sie wird nur durch eine höhere Nebenbuhlerin und durch die stärkere Kraft einer andern Natur überwältigt“ (441). Aber was ist es dann mit diesen angeblichen Fehlern der Natur? Irrt die Natur nicht, so kann der Fehler nur in dem sie betrach-

tenden Auge, in dem sie beurteilenden Gemüt des Menschen liegen. Wie wir die Wirklichkeit von unserem Begriff des Guten aus nicht *a priori* konstruieren können, vermögen wir auch nicht, sie mit seiner Hilfe zu werten. Unsere Zwecke versagen überhaupt bei der Anwendung auf die Natur. — Damit haben wir den Gedanken wohl wieder etwas weiter geführt als Lessing selbst, aber doch nur auf dem Wege, den er angegeben hat.

Endlich betont er nachdrücklich (und glaubt sich damit in Übereinstimmung mit Leibniz und Pope), daß Gott die beste der Welten hat wählen müssen. Eine ohne alle Bewegungsgründe wirkende Freiheit ist in Gott nicht anzunehmen — wie dieses Vermögen (was man schon unzähligemal bewiesen hat) überhaupt eine leere Grille ist (439 f.). Also ist die Schöpfung der Welt, dieser Welt, eine notwendige Auswirkung des göttlichen Wesens. Darum nimmt Lessing auch keinen Anstoß daran, daß Shaftesbury „Natur“ sagt, wo Leibniz „Gott“ sagt. Was den Kern der Sache betrifft, so ist Lessing von Leibniz bereits zu dem *deus sive natura* des „berufenen Irrgläubigen“ Spinoza übergegangen. Doch ohne es zu merken; denn er spricht ganz harmlos von dessen irrigem Lehrgebäude, wie wenn da für ihn nicht auch etwas zu retten sein könnte.

Nachdem Lessing schon im „Christentum der Vernunft“ Vorstellen, Wollen und Schaffen bei Gott eines sein ließ, kann es uns in keiner Weise verwundern, jetzt bei ihm diese Annäherung an Spinozas Identität von Gott und Natur und Ablehnung aller teleologischen Weltbetrachtung festzustellen. Wollte er jene Einheit nicht wieder auflösen, so mußte er unvermeidlich zu dem ἓν καὶ πᾶν kommen und den menschlichen Zweckbegriffen alle objektive Gültigkeit absprechen.

8.

In den „Briefen die neueste Literatur betreffend“ nahm Lessing 1759, nach mehrjähriger Unterbrechung, seine Rezensententätigkeit in höherem Stil wieder auf; und wieder

wendet er seine Aufmerksamkeit mit Vorliebe religiösen Fragen zu. Aber auch sie betrachtet er nun von einem anderen, höheren Standpunkt aus. Das zeigt sich ganz äußerlich darin, daß er eine Partei, von der er früher das Beste hoffte, jetzt nachdrücklich bekämpfen zu müssen glaubt. Im Jahre 1751 hatte er Klopstock als Verteidiger der christlichen Religion gepriesen. Jetzt tritt er gegen ihn und seine Anhänger als Vertreter einer neumodischen Rechtgläubigkeit in die Schranken, zugleich für die alte beschränkte, aber ehrliche Orthodoxie und für die Rechte der Vernunft. Klopstock war derselbe geblieben; aber Lessing war inzwischen aller Halbheit des Denkens und aller religiösen Sentimentalität gänzlich entwachsen.

Es fällt ihm auf, daß ein guter Christ nun etwas ganz anderes zu sein anfängt, als er noch vor dreißig, fünfzig Jahren war. Die Orthodoxie ist ein Gespötte geworden; man begnügt sich mit einer lieblichen Quintessenz, die man aus dem Christentum gezogen hat, und weicht allem Verdacht der Freidenkerei aus, wenn man von der Religion überhaupt nur fein enthusiastisch zu schwatzen weiß. „Behaupten Sie z. Ex., daß man ohne Religion kein rechtschaffener Mann sein könne; und man wird Sie von allen Glaubensartikeln denken und reden lassen, wie Sie immer wollen. Haben Sie vollends die Klugheit, sich gar nicht darüber auszulassen, alle sie betreffende Streitigkeiten mit einer frommen Bescheidenheit abzulehnen: o so sind Sie vollends ein Christ, ein Gottesgelehrter, so völlig ohne Tadel, als ihn die feinere religiöse Welt nur immer verlangen wird“ (8, 127). So machte Wieland in den „Empfindungen des Christen“ die Geheimnisse der Religion zu Gegenständen des schönen Denkens, gab die Ausschweifungen seiner Einbildungskraft für das wahre Gefühl der Religion aus, gab zu verstehen, daß er sich aus dem Inhalt der Dogmatik überhaupt nichts mache und die Religion bloß als eine erhabene Moral gelehrt wissen wolle, schwärmte zugleich für ein angebliches Griechentum und pries den Shaftesbury an, den gefährlichsten, weil feinsten Feind der Religion; und erwies seine

Christlichkeit durch Angriffe auf die harmlosen Anakreontiker. Die Cramer und Basedow verbreiteten in dem „Nordischen Aufseher" eine platte Moral durch das Vorbild des lieben Heilands und mußten deshalb zu Ehren des Christentums dem Manne ohne Religion auch die bürgerliche Rechtschaffenheit absprechen. Klopstock aber, der dieses gefühlsreiche und gedankenarme Christentum durch seine religiösen Dichtungen in Schwung gebracht hatte, versuchte es auch theoretisch zu rechtfertigen, indem er die mit undeutlichen Vorstellungen verbundene religiöse Empfindung für die höchste Art über Gott zu denken erklärte, einem strengen, methodischen Denken über Gott den niedersten Platz zuwies.

Lessing konnte dem nicht ruhig zusehen, daß die prinzipielle Oberflächlichkeit und Verschwommenheit, ja die Charakterlosigkeit sich in religiösen Dingen das Richteramt anmaße. Aber wie war den Gegnern beizukommen? Da sie die Glaubenswächter spielen wollten, mußte ihre eigene Rechtgläubigkeit in das richtige Licht gesetzt werden; wer so das strenge Recht der Religion wahrte, durfte auch dafür eintreten, daß die Ansprüche der Vernunft nicht zu kurz kommen.

Demgemäß hat Lessing darauf hingewiesen, daß die religiöse Empfindung, die sich als höchste Art des religiösen Denkens gebärde, die wahre Quelle sei, aus der alle fanatischen und enthusiastischen Begriffe von Gott geflossen seien. „Mit wenig deutlichen Ideen von Gott und den göttlichen Vollkommenheiten setzt sich der Schwärmer hin, überläßt sich ganz seinen Empfindungen, nimmt die Lebhaftigkeit derselben für Deutlichkeit der Begriffe, wagt es, sie in Worte zu kleiden und wird — ein Böhme, ein Pordage." Nur die kalte, metaphysische Art über Gott zu denken, kann uns versichern, daß wir wahre, anständige Empfindungen von Gott haben; wer sich seinem hitzigen Kopf überläßt, wird gewiß eben dann am unwürdigsten über Gott denken, wenn er am erhabensten von ihm zu denken glaubt (8, 133).

Der „Nordische Aufseher“ hatte insbesondre vorgeschlagen, daß man die Kinder in Jesu Christo bloß den frommen und ganz heiligen Mann, den zärtlichen Kinderfreund lieben lehre; das Dogma von Christus solle einem reiferen Alter vorbehalten werden. Lessing fürchtet, daß strenge Verehrer der Religion damit nicht zufrieden sein werden. Denn diese Methode erleichtert dem Kinde nicht den geheimnisvollen Begriff eines ewigen Erlösers; sie hebt ihn vielmehr auf, setzt einen ganz andern an seine Statt; sie macht das Kind so lange zum Socinianer, bis es die orthodoxe Lehre fassen kann. „Und wann kann es die fassen? In welchem Alter werden wir geschickter, dieses Geheimnis einzusehen, als wir es in unsrer Kindheit sind? Und da es einmal ein Geheimnis ist, ist es nicht billiger, es gleich ganz der bereitwilligen Kindheit einzuflößen, als die Zeit der sich sträubenden Vernunft damit zu erwarten?“ (8, 124 f.) Zudem ist dieses erzieherische Projekt nicht praktikabel: das Kind, das Jesum bloß als guten Menschen kennen gelernt hat, müßte, um nicht ganz wirr zu werden von allem öffentlichen und häuslichen Gottesdienst zurückgehalten werden, müßte weder beten noch singen hören; sonst müßte es auf den Gedanken kommen, daß man auch einen bloßen Menschen göttlich verehren dürfe. Und nach einer angenommenen Lehre unserer Kirche können die Kinder, wenn sie noch gar keine Begriffe haben, doch schon glauben: also sind diese ekeln Umschweife einer religiösen Pädagogik überflüssig. (8, 259 f. 124.)

Die neumodische Rechtgläubigkeit ist also recht fadenscheinig; und sie ist zugleich intoleranter als die alte, jetzt so verachtete. Denn diese hatte zugegeben, daß der natürliche Mensch einer gewissen Rechtschaffenheit fähig sei, die nur ohne Glauben vor Gott nichts gelte; jene aber will nachweisen, daß Rechtschaffenheit ohne Religion ein Widerspruch sei: indem sie den Mann ohne Religion bald bloß von keiner geoffenbarten Religion überzeugt sein läßt, bald gar keine Religion zugeben läßt, bald über alle Religion spotten läßt, wie es ihr eben für ihren Beweis paßt. Dieser Sophisterei gegenüber

stellt Lessing fest, daß man kein Religionsspötter zu sein brauche, wenn man keine geoffenbarte Religion glaube; daß man aber auch noch kein Christ sei, wenn man an künftige Belohnungen, an eine ewige Gerechtigkeit glaube. Nun gibt er der geoffenbarten Religion zu, daß sie unsere Beweggründe, rechtschaffen zu handeln, vermehre; aber er behauptet auch, daß es bei unsern Handlungen weniger auf die Vielheit der Beweggründe als auf deren Intensität ankomme (8, 127 ff.). Und die Religion ist es nicht allein, die uns gut handeln lehrt. „Oder haben wir nicht auch hinlängliche Gründe, unsere Leidenschaften der Vernunft zu unterwerfen, die mit unsern Verhältnissen gegen ein höchstes Wesen in gar keiner Verbindung stehen? Ich sollte es meinen". (8, 246.) Auch heißt es nicht die Religion herabsetzen, wenn man das zugibt. „Die Religion hat weit höhere Absichten als den rechtschaffenen Mann zu bilden. Sie setzt ihn voraus; und ihr Hauptzweck ist, den rechtschaffenen Mann zu höhern Einsichten zu erheben." Dadurch wird sie neue Beweggründe liefern, rechtschaffen zu handeln; aber deshalb braucht man nicht zu behaupten, daß es keine Redlichkeit gebe als diese mit höhern Einsichten verbundene (8, 130).

Lessing läßt in diesen Auseinandersetzungen deutlich erkennen, daß er die alte Orthodoxie, mit der er die neumodische Rechtgläubigkeit schlägt, für sich nicht in Anspruch nimmt; aber wir würden ihm doch Unrecht tun, wenn wir meinten, daß er jene gegen diese nur aus taktischen Erwägungen ausspiele. Daß der Hauptzweck der Religion die höhere Einsicht sei, ist auch die Meinung der „intellektualistischen" Orthodoxie. Und ihr gebundenes, aber doch nüchternes und in gewissem Sinne strenges Denken mußte ihm immer noch besser zusagen, als daß er mit Klopstock die Wahrheit nur so im Taumel der Empfindung hätte haschen mögen. Auch liegt es ganz in seinem Sinne, daß die Geheimnisse des Christentums, *wenn* sie einmal „geglaubt" werden sollen, besser der bereitwilligen Kindheit eingeflößt, als der sich sträubenden Vernunft durch Scheinbeweise eingeredet werden. Ja, Lessings Sym-

pathie mit der Orthodoxie geht noch weiter, gründet sich noch tiefer. Es war ihm ja selbst ganz natürlich, an eine Tradition anzuknüpfen, um sich durch Verarbeitung derselben eine eigene Überzeugung zu bilden. Er konnte sich also den Ausgangspunkt der orthodoxen Theologie wohl gefallen lassen, wenn er sich nur das fixierte Dogma nicht als Ziel des Denkens vorschreiben lassen mußte. Wir haben in den Literaturbriefen wenigstens eine Spur davon, daß ihm solche Gedanken nicht fern standen. Mit lebhaftem Beifall zitiert er Leibnizens treffliche Äußerungen über den Gebrauch von Philologie und Kritik, und darunter auch den Satz, daß die Kritik zur Festsetzung der Wahrheit unserer Religion ganz unentbehrlich sei (8, 196). Leibniz denkt freilich zunächst nur an eine apologetische Verwertung der Kritik: daß sie die Echtheit der biblischen Schriften erweise. Aber die Gelehrsamkeit, die dazu nötig ist, soll nach Leibniz' Meinung überhaupt auf die kritische Zueignung des Gehalts der Alten abzielen. Übertragen wir das auf das kirchliche Altertum, so erhalten wir eine Methode der Theologie, die Lessing sehr gut lag und mit der Orthodoxie viel nähere Fühlung behalten konnte als Pietismus und Aufklärung. Hielt er sich freilich das Resultat frei, so mußte sie ihn schließlich auch in entschiedenen Gegensatz gegen die Orthodoxie bringen. Das war denn auch der Erfolg der patristischen Studien, denen er sich in den nächsten Jahren zu Breslau mit Eifer hingab.

---

## Zweites Kapitel.

## Lessings Gedanken zur Theorie der Kunst.

### 1.

Als Lessing durch seine ersten Dichtungen den Unwillen des Vaters erregt hatte, meinte er (wie wir in anderem Zusammenhange schon erwähnten), man müsse ihn wenig kennen, wenn man glaube, daß seine persönlichen Empfindungen im geringsten mit den darin ausgesprochenen harmonierten. „In der Tat ist nichts als meine Neigung, mich in allen Arten der Poesie zu versuchen, die Ursache ihres Daseins. Wenn man nicht versucht, welche Sphäre uns eigentlich zukommt, so wagt man sich oftermals in eine falsche, wo man sich kaum über das Mittelmäßige erheben kann, da man sich in einer andern vielleicht bis zu einer wundernswürdigen Höhe hätte schwingen können. . . . . Wenn man mir mit Recht den Titel eines deutschen Molière beilegen könnte, so könnte ich gewiß eines ewigen Namens versichert sein. Die Wahrheit zu gestehen, so habe ich zwar sehr große Lust ihn zu verdienen, aber sein Umfang und meine Ohnmacht sind zwei Stücke, die auch die größte Lust ersticken können.“ (28. April 1749.)

Mit dieser Verteidigung hat sich Lessing gewiß Unrecht getan: in seinen anakreontischen Gedichten und in seinen Lustspielen hat er mehr von seinem Selbst zum Ausdruck gebracht, als er es gegen den Vater Wort haben will. Aber sie verrät uns doch, wie er sich damals zur Poesie stellte, wie er die Poesie verstand. Sie ist ihm eine Überlieferung, in die er, eines gewissen Talents sich bewußt, eintritt, um es darin so weit zu bringen, als seine Kraft eben reicht. Von der Überlieferung läßt er sich auch die Aufgabe, die Gesetze der Dicht-

kunst bestimmen. Doch redet er nie bloß nach, und bald zeigen sich die Spuren selbständigen Fortschritts. Um richtig zu verstehen, wie weit Lessing in der Auffassung der Kunst gekommen ist, müssen wir erst deutlich sehen, wo er eingesetzt hat. Deshalb stelle ich das eigentlich Ästhetische aus seinen frühesten Schriften zusammen, so wenig es sich durch Originalität und Geschlossenheit, Klarheit und Tiefe der Betrachtung auszeichnet.

Der Dichter hat nach ihm die Natur zu schildern, hat sein Gemälde durch die Empfindungen zu beleben, die die Natur selbst beleben, (5, 282.) Was der Dichter zu seiner eigenen Angelegenheit macht, rührt mehr, als was er uns erzählt: also muß er die Empfindungen, die er erregen will, in sich selbst zu haben scheinen; er muß scheinen, aus der Erfahrung und nicht aus der bloßen Einbildungskraft zu sprechen. Das ist eben sein Vorzug, sein Geheimnis, daß er Leidenschaften, die in andern nur durch Wirklichkeiten erweckt werden, durch willkürliche Vorstellungen rege machen kann. (5, 283.) Es war dem Genie eines Dichters vollkommen gemäß, wenn J. B. Rousseau erklärte, daß er seine unzüchtigen Sinnschriften ebensowohl ohne Ruchlosigkeit verfertige, wie seine göttlichsten Psalmen ohne Andacht. „Je größer überhaupt der Dichter ist, je weiter wird das, was er von sich selbst einfließen läßt, von der strengen Wahrhaftigkeit sein. . . . Der wahre Dichter weiß, daß er alles nach seiner Art verschönern muß, und also auch sich selbst; welches er oft so fein zu tun weiß, daß blöde Augen ein Bekenntnis seiner Fehler sehen, wo der Kenner einen Zug seines schmeichelnden Pinsels wahrnimmt“ (5, 298). — Gelegentlich streift Lessing doch schon den Gedanken, daß die Ergüsse der echten Leidenschaft auch einen ästhetischen Vorzug haben. Diese ist viel zu unruhig, als daß sie uns Zeit lassen sollte, fremde Empfindungen nachzubilden. Wenn man dagegen das singt, was man fühlt, so singt man es allezeit mit ursprünglichen Gedanken und Wendungen. Hat ein Dichter diese von andern übernommen, so hat er gewiß nur die Züge der schönen Natur aus verschie-

denen Bildern mühsam zusammengesucht und ein Ganzes daraus gemacht, wovon er sich selbst, aus einem kleinen Ehrgeize, zum Subjekte annimmt (5, 290). Im Grunde aber ist für Lessing die Kunst des Dichters von gleicher Art mit der des Schauspielers. Diese, die „körperliche Beredsamkeit“, beruht als Kunst nicht darauf, daß jeder Mensch, ungelernt, den Zustand seiner Seele durch Kennzeichen, welche in die Sinne fallen, einigermaßen ausdrücken kann. Man will auf dem Theater Gesinnungen und Leidenschaften nicht nur einigermaßen ausgedrückt sehen, sondern auf die allervollkommenste Art. „Dazu ist aber kein ander Mittel, als die besondern Arten, wie sie sich bei dem und bei jenem ausdrücken, kennen zu lernen und eine allgemeine Art daraus zusammen zu setzen, die um so viel wahrer scheinen muß, da ein jeder etwas von der seinigen darin entdeckt. . . . Wenn der Schauspieler alle äußerlichen Kennzeichen und Merkmale, alle Abänderungen des Körpers, von welchen man aus der Erfahrung gelernt hat, daß sie etwas Gewisses ausdrücken, nachzumachen weiß, so wird sich seine Seele durch den Eindruck, der durch die Sinne auf sie geschieht, von selbst in den Stand setzen, der seinen Bewegungen, Stellungen und Tönen gemäß ist. Diese nun auf eine gewisse mechanische Art zu erlernen, auf eine Art aber, die sich auf unwandelbare Regeln gründet, an deren Dasein man durchgängig zweifelt, ist die einzige und wahre Art die Schauspielkunst zu studieren“ (6, 151 f.). Denselben Weg, von außen nach innen, geht auch der Dichter, der seine Darstellung der Natur durch Empfindungen beleben will.

Darum kann ihm auch seine Kunst nicht Selbstzweck sein. Lessing läßt beim Dichten mit größter Liberalität die heterogensten Absichten und Rücksichten als berechtigt gelten. Von sich selbst gibt er unbedenklich zu, daß er sich auf den verschiedenen Gebieten versuche, in der Hoffnung, irgendwo Ausgezeichnetes zu leisten. Und „vielleicht ist es so tadelhaft nicht, als allzustrenge Kunstrichter etwa denken, wenn man mit wesentlichen Schönheiten, die ihren Glanz durch alle

Jahrhunderte behalten werden, gewisse Modeschönheiten, Geburten eines flüchtigen Geschmacks verbindet, um des Beifalls sowohl der jetzigen als folgenden Zeiten gewiß zu sein" (5, 159). Doch kann das natürlich nur eine (allerdings selbstverständliche) Nebenabsicht des Dichters sein, sich Ruhm zu erwerben. Ein richtiger Zweck seiner Kunst ist es aber, die Menschen zu vergnügen. Er besinge also Liebe und Wein, weil er auf diesem Felde die angenehmsten Blumen für das menschliche Herz sammeln kann (5, 283). Dazu darf er freilich nicht hinabsteigen, unter lockenden Bildern die schimpflichste Wollust ins Herz zu flößen. „Wenn man einer Art von Schriftstellern das Handwerk legen will, so sei es diejenige, welche uns das Laster angenehm macht" (4, 423). Vielmehr hat der Dichter die Aufgabe, den Reiz der Tugend ins Licht zu setzen, die Religion in alle dem Glanze vorzustellen, wo sie unsre Ehrfurcht verdient (4, 396. 404). Wenn ein Roman weder dem Geiste zu nützlichen Betrachtungen, noch dem Herzen zu guten Entschließungen Gelegenheit gibt, ist er ein unnützes Buch (7, 27). Insonderheit ist es des Lustspiels Absicht, die Sitten der Zuschauer zu bessern, indem es das Laster verhaßt, die Tugend liebenswürdig vorstellt und („weil viele allzu verderbt sind, als daß dieses Mittel bei ihnen anschlagen sollte") jene allezeit unglücklich, diese am Ende glücklich sein läßt: Furcht und Hoffnung tun bei den verderbten Menschen mehr als Scham und Ehrliebe. Plautus hat in seinen „Gefangenen" das schönste Lustspiel geschrieben, das jemals auf die Bühne gekommen ist: nicht weil es sinnreiche Gedanken, artige Einfälle, künstliche Verwicklungen, natürliche Auflösungen hat; sondern weil es der Absicht des Lustspiels, zu bessern, am nächsten kommt. „Wenn man überzeugt sein will, wie liebenswürdig die Tugend geschildert sei, so darf man auch nur den dritten Auftritt des zweiten Aufzugs lesen. Jeder, wer eine empfindliche Seele besitzt, wird mit Hegio sagen: Was für großmütige Seelen! Sie pressen mir Tränen aus! Noch schöner aber ist der fünfte Auftritt des dritten Aufzugs. Wer die Tugend und das göttliche Vergnügen, das

sie über die Seele ergießt, kennet und empfunden hat, würde gewiß niemand anders als Tyndarus sein wollen, wenn er bei gleichen Umständen die Wahl hätte, eine von den daselbst vorkommenden Personen zu sein, und würde das Unglück, das ihm droht, gegen die Freude, die er aus seiner löblich vollbrachten Tat schöpfet, wenig achten. Noch weit kräftiger aber wirken die Reizungen seiner Tugend, da er zuletzt glücklich wird." Leider sind dem guten Plautus einige Zeilen entwischt, die den Charakter des trefflichen Tyndarus etwas hart machen: er droht nämlich einem argen Bösewicht mit grausamer Rache; und „die Rache ist keine Zierde für eine große Seele" (4, 129 ff.). Diesen rührenden Glauben an die Macht theatralischen Edelmuts hat Lessing doch nicht lange behaupten können. Vier Jahre später schreibt er wirklichen Nutzen nur noch der wahren Komödie zu, die Tugenden und Laster, Anständigkeit und Ungereimtheit in der Mischung vorführt, die das menschliche Leben selbst hat. Die „weinerliche Komödie", die nur Bewunderung und Mitleid erwecken will, ist ihm jetzt nur ein Kompliment für die Eigenliebe, eine Nahrung des Stolzes. „Jeder glaubt der edeln Gesinnungen und der großmütigen Taten, die er sieht und hört, desto eher fähig zu sein, je weniger er an das Gegenteil zu denken und sich mit demselben zu vergleichen Gelegenheit findet. Er bleibt, was er ist, und bekommt von den guten Eigenschaften weiter nichts als die Einbildung, daß er sie schon besitzt." (6, 51 f.) Übrigens können die Schauspiele uns nicht bloß zu tugendhaften Menschen machen; sie können auch unsre Wissenschaften vermehren und unsre Fähigkeiten stärken. Es ließe sich mit Exempeln zeigen, daß man wirklich die ernsthaftesten philosophischen Wahrheiten, ja selbst Religionsstreitigkeiten auf das Theater bringen könne (4, 179). — Mit dieser moralischen Abzweckung der Poesie stimmt es freilich nicht recht, daß wir die alten Schriftsteller aus den Sitten ihrer Zeit begreifen und entschuldigen sollen (4, 171 f. u. ö.); ja, daß es Pflicht des Dichters sei, den Ton seines Jahrhunderts anzunehmen, selbst wenn er z. B. in der Auffassung der Liebe kühn, flatter-

haft, schlüpfrig ist und wohl gar aus dem Geleise der Natur etwas ausschweift (5, 283). Auch zitiert der junge Kritiker schon mit sichtlichem Beifall eine Satire auf den „Mischmasch von Sittenlehre und Belustigung", mit dem man bei den Franzosen allein Glück machen könne (4, 296).

Wo das Kunstwerk Produkt des freien Vorsatzes ist, fällt der Nachdruck von selbst auf die Technik. Lessing teilt mit seinen Zeitgenossen zunächst den Glauben an die Regeln; insbesondere ist ihm für das Drama die „Regelmäßigkeit" noch ein unbedingtes Erfordernis. Kann er die „Gefangenen" des Plautus gegen den Vorwurf, daß sie die Einheit der Zeit verletzen, nicht ganz rechtfertigen, so will er doch das Verbrechen des Dichters möglichst verkleinern (4, 187). Aber daß der Regeln gar zu viele gemacht werden, will ihm nicht gefallen. „Ich will im voraus viel Glück dazu wünschen (bemerkt er ironisch), daß man demnächst die geringsten Kleinigkeiten in der Poesie auf einen metaphysischen Fuß setzen wird" (4, 190). Darum hat der Gedanke des Herrn Batteux seinen Beifall, daß die schönen Künste auf einen einzigen Grundsatz einzuschränken seien. Die „Nachahmung der schönen Natur" scheint ihm in der Tat ein Grundsatz, „woran sich alle, welche ein wirkliches Genie zu den Künsten haben, fest halten können, welcher sie von tausend eiteln Zweifeln befreiet und sie bloß einem einzigen unumschränkten Gesetze unterwirft, welches, sobald es einmal wohl begriffen ist, den Grund, die Bestimmung und die Auslegung aller andern enthält" (4, 413 ff.). Nur auf das Drama, speziell das Lustspiel, scheint er nicht recht zu passen. Da ist es die vornehmste Pflicht des Dichters, die Personen zu schildern, wie sie sind, und sie nur dasjenige sagen zu lassen, was sie nach ihrem Stande und nach ihrer Gemütsart sagen können. Sind sie niedrigen Standes, so darf, so muß er ihnen auch die elendesten Wortspiele, die unfeinsten Scherze in den Mund legen (4, 181 ff.). Ja, dem Anfänger ist der Rat: „ahme die Natur nach," in der Ausführung überhaupt nicht von Nutzen. „Was würde man von einem Schuster denken,

welcher seinem Lehrjungen alle Handgriffe aus dem Grundsatze seines Handwerks herleiten wollte: jeder Schuh muß dem Fuße passen, für den er gemacht ist? Der dümmste Junge würde ihm antworten: das versteht sich" (5, 152). Und wenn man sagt, die „schöne Natur", so fragt Diderot mit Recht, was denn die schöne Natur sei. Ohne diese nähere Bestimmung ist des Batteux Grundsatz nicht anzuwenden (4, 422). Der Anfänger in der Dichtkunst muß sich also doch den kleinen Regeln unterwerfen, die gewisse große Geister ihrer Aufmerksamkeit nicht würdig schätzen (5, 110). Aber wie weit wird man kommen, indem man sich das Mechanische der Poesie zu eigen macht? Über die Mittelmäßigkeit wird man sich nicht erheben. Durch Beachtung der Schulregeln erwirbt man sich etwa die Schreibart eines Deklamators, der das O und Ach für das schönste Rezept zum Feurigen und Pathetischen hält, erreicht man etwa eine prächtige Versifikation, die dem Ohre wohlgefällt. „Das ist es auch alles, was ein fähiger Kopf, der nicht zum Dichter erschaffen ist, erlernen kann. Der poetische Geist wird ihm allezeit fehlen. Denn den zu erlangen ist Übung und Fleiß umsonst" (4, 362. 294; 6, 397).

Auf das Genie also kommt es an. Aber Lessing kann uns noch keinen deutlichen Begriff von dem Wesen des Genies machen, kann daher auch das Verhältnis des Genies zur Regel nicht sicher bestimmen. Das Genie ist kühn, verfährt nie nach den gemeinen Meinungen, beurteilt und treibt alles auf eine besondere Art, entdeckt alle seine Gedanken frei und ist sich selbst sein eigener Führer. Es verfällt freilich auch gerne auf Paradoxa; ist aber dann doch einem mutigen Pferde zu vergleichen, das niemals mehr Feuer aus den Steinen schlägt, als wenn es stolpert (5, 7 f.). In dem Dichter reißt es die erhitzte Einbildungskraft zu den großen Schönheiten der Vorstellung und Empfindung (4, 398). Das erkennt Lessing an Klopstock als einem leuchtenden Muster. Wie verschwommen aber sein Begriff vom dichterischen Genie, wie unsicher deshalb sein Urteil noch ist, zeigt sein offenherziges Bekenntnis von dem Reim. „Man lasse einem Dichter die Freiheit. Ist

sein Feuer anhaltend genug, daß es unter den Schwierigkeiten des Reims nicht erstickt, so reime er; verliert sich die Hitze seines Geistes während der Ausarbeitung, so reime er nicht. Es gibt Dichter, welche ihre Stärke viel zu lebhaft fühlen, als daß sie sich der mühsamen Kunst unterwerfen sollten, und diese *offendit limae labor et mora.* Ihre Werke sind Ausbrüche des sie treibenden Gottes, *quos nec multa dies, nec multa litura coërcuit.* Es gibt andere, welche Horaz *sanos* nennt, und welche nur allzuviel Demokrite jetziger Zeit *Helicone excludunt.* Sie wissen sich nicht in den Grad der Begeisterung zu setzen, welcher jenen eigen ist, sie wissen sich aber in demjenigen länger zu erhalten, in welchem sie einmal sind. Durch Genauigkeit und immer gleiche mäßige Lebhaftigkeit ersetzen sie die blendenden Schönheiten eines auffahrenden Feuers, welche nichts als eine unfruchtbare Bewunderung erwecken. Es ist schwer zu sagen, welche den Vorzug verdienen. Sie sind beide groß, und beide unterscheiden sich unendlich von den mittelmäßigen Köpfen, welchen weder die Reime eine Gelegenheit zur fleißigern Ausarbeitung noch die abgeschafften Reime eine Gelegenheit desto feuriger zu bleiben sind" (4, 345). Nehmen wir noch hinzu, daß man bei der Würdigung des Reims auch das Vergnügen nicht übersehen dürfe, welches aus der Betrachtung der glücklich überwundenen Schwierigkeiten entsteht: so sehen wir vor allem, daß der junge Kritiker, der im einzelnen oft sehr verständig urteilt, sich selbst noch nicht darüber klar ist, um was es sich eigentlich handelt.

2.

In der „Miß Sara Sampson" versuchte sich Lessing in einer Gattung des Dramas, von der Gottscheds kritische Dichtkunst noch nichts wußte, und wagte es zugleich, die Einheit des Orts recht mit Wissen zu übertreten (7, 26). Um dieselbe Zeit beginnt er auch ästhetische Probleme etwas schärfer anzufassen.

Nebenbei gab ihm dazu die Veranlassung das angebliche Popische System, das die Berliner Akademie der Wissen-

schaften (1755) dargestellt und gewürdigt haben wollte. Er schickt eine Untersuchung voraus, ob der Dichter als Dichter ein System haben könne. Als „bequemste“ Grundlage wählt er dafür Baumgartens Definition des Gedichts, daß es eine „vollkommene sinnliche Rede“ sei. Sie genauer zu erklären, findet er nicht nötig; aber die Art, wie er sie verwendet, läßt uns schon erkennen, wie er sie versteht. Der Dichter achtet so wenig auf Präzision der Sprache, daß ihm schon der Wohlklang eine hinlängliche Ursache ist, einen Ausdruck für den andern zu wählen; daß ihm die Abwechslung synonymischer Worte eine Schönheit ist. Das Wesen der Formen, der Tropen besteht darin, daß sie nie bei der strengen Wahrheit bleiben, daß sie bald zu viel und bald zu wenig sagen. Mit Ordnung, vollends mit der sklavischen Ordnung, die ein System erfordert, hat der Dichter nichts zu tun; nichts ist der Begeisterung eines wahren Dichters mehr zuwider. Also kann der Dichter als solcher ein System nicht haben. Trotzdem konnte Pope, ein wirklicher Dichter, in einem Gedicht die Wege Gottes in Ansehung der Menschen rechtfertigen wollen. Dabei suchte er mehr einen lebhaften Eindruck als eine tiefsinnige Überzeugung. Darum mußte er alle dahin einschlagenden Wahrheiten in ihrem schönsten und stärksten Lichte darstellen. Um dieses tun zu können, hat er kein anderes Mittel, als diese Wahrheit nach diesem System und jene nach einem andern auszudrücken. „Er spricht mit dem Epikur, wo er die Wollust erheben will, und mit der Stoa, wo er die Tugend preisen soll. Die Wollust würde in den Versen des Seneca, wenn er überall genau bei seinen Grundsätzen bleiben wollte, einen sehr traurigen Aufzug machen; ebenso gewiß als die Tugend, in den Liedern eines sich immer gleichen Epikureers, ziemlich das Ansehen einer Metze haben würde“ (6, 614—17). In der Tat hat Pope bloß die schönsten und sinnlichsten Ausdrücke von jedem System geborgt, ohne sich um ihre Richtigkeit zu bekümmern (6, 437).

Uns mutet dieses Rezept für ein moralisches Gedicht so seltsam an, daß wir versucht sind, es für Ironie zu halten.

Haben die Ausdrücke der Systeme ein so loses Verhältnis zu den Wahrheiten, die der Dichter darstellen will, daß er diese in ihrem schönsten und stärksten Licht zeigen kann, ohne sich um die Richtigkeit der erborgten Ausdrücke zu bekümmern? Was mag denn der „lebhafte Eindruck" sein, wenn er nicht in einer „tiefsinnigen Überzeugung" wurzeln soll? Ist der Dichter der Advokat, ist er nicht der Priester, der Prophet seiner Wahrheit? Aber Lessing hat diese bedenklichen Fragen nicht im Hintergrunde, und es ist ihm mit seiner Meinung voller Ernst. Sie bedeutet auch einen Fortschritt zu größerer Klarheit in seiner Auffassung der Dichtkunst. Er kann nicht leugnen, daß man ein System in ein Silbenmaß, auch in Reime bringen könne; aber er leugnet jetzt, daß ein in ein Silbenmaß oder in Reime gebrachtes System ein Gedicht sei: „Lukrez und seinesgleichen sind Versmacher, aber keine Dichter" (6, 415). Wird er noch etwas kecker in seinem Urteil, so wird er auch leugnen, daß Wahrheiten, die man in ihrem schönsten und stärksten Lichte darstellt, indem man aus den philosophischen Systemen die sinnlichsten Ausdrücke zusammenborgt, noch kein Gedicht sind. Was aber das Gedicht mehr sein muß als die vollkommenste sinnliche Rede, das muß er erst noch finden.

Daß er auf gutem Wege ist, zeigt seine Vorrede zu Jakob Thomsons Trauerspielen (1756). Thomson ist das wahre poetische Genie, das er ist, durch die Kenntnis des menschlichen Herzens und durch die magische Kunst, jede Leidenschaft vor unsern Augen entstehen, wachsen und ausbrechen zu lassen. Diese Kunst, diese Kenntnis lehrt kein Aristoteles, kein Corneille (— dem sie doch nicht ganz fehlte). „Alle ihre übrigen Regeln können aufs höchste nichts als ein schulmäßiges Gewäsche hervorbringen." Die Handlung sei heroisch, einfach, ganz, streite weder mit der Einheit der Zeit noch mit der Einheit des Orts; jede der Personen habe ihren besondern Charakter, spreche ihrem besondern Charakter gemäß; es mangle weder an der Nützlichkeit der Moral, noch an dem Wohlklange des Ausdrucks: wer aber alle diese Wunder geleistet,

darf er sich nunmehr rühmen, ein Trauerspiel gemacht zu haben? „Ja; aber nicht anders, als sich der, der eine menschliche Bildsäule gemacht hat, rühmen kann, einen Menschen gemacht zu haben. Seine Bildsäule ist ein Mensch, und es fehlt ihr nur eine Kleinigkeit: die Seele." Daraus folgt der Unwert und der Wert der Regeln. So gewiß Lessing lieber den allerungestaltetsten Menschen erschaffen haben möchte als die schönste Bildsäule des Praxiteles: so gewiß möchte er doch lieber einen lebendigen Herkules erschaffen haben, das Muster männlicher Schönheit, als ein menschliches Ungeheuer. Auf den Regeln beruhen die wichtigsten Verhältnisse der Teile, Ordnung und Symmetrie des Ganzen; und das ist nicht wenig. Aber die Hauptsache ist doch, daß die Seele des Kunstwerks zur Seele des Beschauers spricht. „Die Träne des Mitleids und der sich fühlenden Menschlichkeit sind die Absicht des Trauerspiels, oder es kann gar keine geben." Dieser Absicht dient auch die Regelmäßigkeit, nämlich die griechische: die Simplizität (7, 67—69).

Die Dichtung muß eine S e e l e haben; der Zweck des Trauerspiels sind die Tränen der sich fühlenden M e n s c h l i c h k e i t; Regelmäßigkeit ist S i m p l i z i t ä t: damit erhebt sich Lessing über die Auffassung der Dichtkunst als einer „Belustigung des Verstandes und Witzes". Woher aber bekommt das Gedicht die Hauptsache, eben die Seele?

Auch darauf erhalten wir beiläufig eine Antwort in dem Vorbericht zu den preußischen Kriegsliedern von einem Grenadier (1758). Lessing rühmt an diesen Liedern, daß sie ebenso poetisch wie kriegerisch seien; daß sie voll seien der erhabensten Gedanken in dem einfältigsten Ausdrucke (7, 81). Nun k o n n t e der Grenadier von Tyrtäus die heroischen Gesinnungen, den Geiz nach Gefahren, den Stolz, für das Vaterland zu sterben, erlernt haben: „wenn sie einem Preußen nicht ebenso natürlich wären als einem Spartaner". Dieser Heroismus ist aber die ganze Begeisterung des Dichters der Kriegslieder (7, 118). — Die natürliche, wahre Begeisterung also gibt die erhabensten Gedanken im einfältigsten Ausdruck,

gibt der Dichtung die Seele. Das konnte Lessing an Gleims Liedern erkennen, obwohl der Heroismus ihres Verfassers, wie Lessing wußte, zum Lachen ungefährlich war. Gleim hatte doch nicht durch willkürliche Vorstellungen die kriegerische Leidenschaft in sich erweckt, damit er die Empfindungen, die er erregen wollte, selbst zu haben scheine. Sein Patriotismus war echt; seine wie seiner Leser kriegerische Stimmung durch gegenwärtige Kämpfe von ersichtlich weltgeschichtlicher Bedeutung angeregt. Und so konnten seine Kriegslieder Lessing wirklich eine richtigere Vorstellung von der poetischen Begeisterung geben.

So nachdrücklich aber Lessing hervorgehoben hatte, daß das Kunstwerk eine Seele haben müsse, so hatte er sich doch nicht veranlaßt gesehen, diesen Gedanken völlig durchzudenken und als Prinzip einer neuen Auffassung der Kunst zu verwerten. Dagegen war er im November 1756 in eine briefliche Auseinandersetzung mit Nicolai und Mendelssohn über den Zweck der Tragödie hineingezogen worden, die ihn freilich auch weiter führte, aber doch nur zu einer Berichtigung und Vertiefung der gangbaren Theorie. Nicolai meinte, gegen Aristoteles, daß die Tragödie die Leidenschaften nicht reinigen, sondern nur erregen solle; und zwar nicht nur Schrecken und Mitleid, sondern auch Bewunderung. Er gab also die moralische Abzweckung des Trauerspiels auf. Lessing blieb gegen ihn (und Mendelssohn) dabei, daß das Trauerspiel freilich bessern solle, aber nur durch Erregung e i n e r Leidenschaft, des Mitleidens. Die Vollkommenheiten seines Helden setze der tragische Dichter nur ins Licht, um uns sein Unglück desto schmerzhafter zu machen. In dem Heldengedicht dagegen sei die Bewunderung das Hauptwerk. Der bewunderte Held der Vorwurf der Epopöe, der bedauerte der des Trauerspiels: daran sei festzuhalten, damit die Arten der Gedichte nicht ohne Not verwirrt werden.

Man möchte dagegen mit Mendelssohn fragen: „worauf gründet sich diese eingebildete Grenzscheidung?“ Auch gegen Nicolai scheint Lessing darin rückständig zu sein,

daß er von der moralischen Absicht des Dramas nicht loskommen kann. In Wirklichkeit vertritt doch Lessing eine höhere Auffassung der Dichtung und der Moral, nur nicht eben in seinen Hauptthesen, sondern nebenher in deren Begründung.

Allerdings scheint er der Sentimentalität der Zeit darin einen starken Tribut zu entrichten, daß er den mitleidigsten Menschen ohne Einschränkung für den besten Menschen erklärt und dagegen die Bewunderung für sittliche Größe sehr niedrig wertet: „der ist der größte Geck, der die größte Fertigkeit im Bewundern hat; so wie ohne Zweifel derjenige der beste Mensch ist, der die größte Fertigkeit im Mitleiden hat.“ Wenn wir in dem Mitleid Ernst und Tiefe voraussetzen, die Bewunderung bloß als leeres Staunen fassen, so hat Lessing gewiß recht; wie die Umkehrung seiner These im Recht ist, wenn man der Bewunderung ernsten Sinn und Eifer für die Größe zutrauen darf, das Mitleid aber als bloße Folge schwacher Nerven erkennt. Die Theaterhelden aber, die man damals bewunderte, zeigten Lessing, daß seinen Zeitgenossen der Sinn für wahre Größe abging, für eine Größe, die er selbst erstrebte. „Was für Eigenschaften bewundern Sie denn nun?“ fragt er Mendelssohn. „Sie bewundern einen Cato, einen Essex — mit einem Worte: nichts als Beispiele einer unerschütterten Festigkeit, einer unerbittlichen Standhaftigkeit, eines nicht zu erschreckenden Mutes, einer heroischen Verachtung der Gefahr und des Todes.“ Wer einen richtigen Begriff von der menschlichen Natur habe, könne alle diese unempfindlichen Helden nur für schöne Ungeheuer halten; sie mögen mehr als Menschen sein, sind aber gewiß keine guten Menschen. „Mir wenigstens ist es niemals in den Sinn gekommen, einem Cato oder Essex an Halsstarrigkeit gleich zu werden, so sehr ich sie auch wegen dieser Halsstarrigkeit bewundere [wirklich?], die ich ganz und gar verachten und verdammen würde, wenn es nicht eine Halsstarrigkeit der Tugend zu sein schiene.“ — Schiene! — Lessing hat diesen Schein der Tugend durchschaut. Indem er der Tragödie versagt, Bewunderung

erwecken zu wollen, lehnt er die heroische Pose ab, die sich auf der Bühne als Heroismus bewundern ließ.

Ferner spricht er der Bewunderung die nachhaltige Kraft zu bessern ab, spricht sie dem Mitleid zu. Das ist wieder wahr und nicht wahr, je nachdem man Bewunderung und Mitleid nimmt. Was er aber eigentlich im Sinne hat, ist unzweideutig richtig. Hören wir nur, wie er die Wirkung beider genauer bestimmt. „Die Bewunderung einer schönen Handlung kann nur zur Nacheiferung eben derselben Handlung unter eben denselben Umständen, und nicht zu allen schönen Handlungen antreiben; sie bessert, wenn sie ja bessert, nur durch besondere Fälle und also auch nur in besonderen Fällen.“ „Das Trauerspiel soll das Mitleiden nur überhaupt üben und nicht uns in diesem oder jenem Falle zum Mitleiden bestimmen.“ Oder: „die Tragödie soll unsere Fähigkeit, Mitleid zu fühlen, erweitern, . . . soll uns so weit fühlbar machen, daß uns der Unglückliche zu allen Zeiten und unter allen Gestalten rühren und für sich einnehmen muß.“ Dementsprechend solle die Komödie zu der Fertigkeit verhelfen, alle Arten des Lächerlichen leicht wahrzunehmen. Warum sollte aber der Dichter sich nicht auch das Ziel setzen, den Sinn für Größe überhaupt zu üben und zu erweitern? Macht er's gut, so kann Lessing gewiß nichts dagegen haben; denn ihm ist es ja nur darum zu tun, daß die Besserung, die die Tragödie bewirken soll, kein Vorsatz der Nachahmung sei. Das Gute ist ihm die freie Auswirkung einer gewissen allgemeinen Gesinnung (z. B. des Mitleids), nicht die sklavische Nachahmung (sklavisch als Nachahmung!) eines Vorbildes. „Gesetzt, Homer hätte den Achilles zu einem bewunderten Muster der Großmut gemacht. So oft sich nun ein Mensch von feuriger Einbildungskraft in ähnlichen Umständen mit ihm sieht, könnte er sich zwar gleichfalls seiner gehabten Bewunderung erinnern und zufolge dieser Bewunderung gleich großmütig handeln; aber würde er deswegen großmütig sein? Die Großmut muß eine beständige Eigenschaft der Seele sein; und ihr nicht bloß ruckweise entfahren.“ Mit dieser

Auffassung der sittlichen Güte hat Lessing gewiß recht; und ebenso damit, daß die Poesie keine „Beispiele des Guten" zur Nachahmung berichten oder erfinden soll, ob nun das Gute als Mitleid oder als Großmut gefaßt werde.

Mendelssohn hat, indem er Lessing von seiner engherzigen Bevorzugung des Mitleidens abziehen wollte, noch einen Gedanken in die Diskussion gebracht, der Lessing in seiner Ablehnung der Bewunderung nur bestärken konnte. Hat der Sprachgebrauch, meint Mendelssohn, nur solche dramatische Stücke mit dem Namen Trauerspiel belegt, die vornehmlich Mitleiden erwecken, so redet die Vernunft anders. „Sie zählet eine jede große und würdige Begebenheit zu den Gegenständen des Trauerspiels, wenn sie nur durch die lebendige Vorstellung eines größern Grades der Nachahmung fähig ist." Man schließe also keine einzige Leidenschaft vom Theater aus. „Sobald die nachgeahmte Leidenschaft uns anschauend von der Vortrefflichkeit der Nachahmung überzeugen kann, so verdient sie auf der Bühne aufgeführt zu werden. Auch der Haß und der Abscheu können trotz dem Aristoteles und allen seinen Anhängern auf der Schaubühne gefallen, weil es genug ist, wenn die nachgeahmte Leidenschaft überzeugen kann, daß die Nachahmung dem Urbilde ähnlich sei." Wenn Lessing dabei bleibt, daß das Trauerspiel nur Mitleiden zu erregen habe, so tritt er dafür ein, daß es Herz und Sinn des Zuschauers ganz auf die vorgestellte Handlung konzentriere; Mendelssohn, weniger pedantisch, erlaubt dem Zuschauer, neben dem vorgestellten Helden auch den Dichter und Schauspieler zu „bewundern", und erlaubt deshalb auch die Nachahmung von Leidenschaften, die überhaupt nicht, deren Nachahmung allein gefallen kann. Das Mitleid hat allerdings diese bequeme Eigenschaft nicht, daß es sich in behaglicher Unklarheit zugleich auf die nachgeahmte Sache und die nachahmende Kunst beziehen könnte: der Dichter und Schauspieler werden nicht wünschen, in das Mitleid einbezogen zu werden, das sie dem tragischen Helden erwecken.

Lessing ist so wenig auf Mendelssohns weitherzigere Auffassung eingegangen, daß er sich durch ihn vielmehr zu dem

Paradox treiben ließ, die ganze Lehre von der Illusion gehe den dramatischen Dichter eigentlich nichts an. Die Vorstellung des Stückes sei ja das Werk einer andern Kunst als der Dichtkunst. Das Trauerspiel müsse auch ohne Vorstellung und Aktion seine völlige Stärke behalten und brauche darum nicht mehr Illusion als jede andre Geschichte. Noch mehr: auch für die Vorstellung des Dramas kann die Illusion kein wesentliches Erfordernis sein: denn Lessing schließt in der weiteren Ausführung seiner Gedanken das „Vergnügen der Illusion" aus dem „Vergnügen", das uns das Kunstwerk allerdings gewähren soll, überhaupt aus.

In der Leidenschaft (meint er), ob sie Begierde oder Verabscheuung sei, werden wir uns eines größeren Grads unserer Realität bewußt, und so ist auch die allerunangenehmste Leidenschaft als Leidenschaft angenehm. Aber die Unlust, die wir über dem Gegenstand haben, kann die Lust, die mit der stärkeren Bestimmung unserer Kraft verbunden ist, so unendlich überwiegen, daß wir uns dieser gar nicht mehr bewußt werden. Dies wird in dem wirklichen, ernsten Leben die Regel sein. Dagegen können uns die unangenehmen Affekte in der Nachahmung gefallen, weil sie in uns ähnliche Affekte erwecken, die auf keinen gewissen Gegenstand gehen. Der Musikus macht mich betrübt; und diese Betrübnis ist mir angenehm, weil ich sie bloß als Affekt empfinde und jeder Affekt angenehm ist. Gesetzt, daß ich während dieser musikalischen Betrübnis wirklich an Betrübendes denke, so fällt das Angenehme gewiß weg. So gerät der Held des Trauerspiels in einen unangenehmen Affekt und ich mit ihm; mir aber ist dieser angenehm, weil ich nicht der Held selbst bin und den Affekt bloß als Affekt empfinde. Genau genommen verdient das, was ich empfinde, kaum den Namen des Affekts; denn mein Empfinden ist von anderer Qualität als das des Helden. Was ich empfinde, ist ja nur Mitleid. „Diesen Affekt empfinden nicht die spielenden Personen, . . . sondern er entsteht in uns ursprünglich aus der Wirkung der Gegenstände auf uns; es ist kein zweiter mitgeteilter Affekt." Würde der

Affekt des Helden mir in der (scheinbar vollkommenen) Weise mitgeteilt, daß ich mit ihm erlitte, was er erleidet; würde ich durch eine vollkommene Illusion sein, als eines wirklichen Menschen wirklicher Leidensgenosse: so würde ich meine Betrübnis nicht bloß als Affekt empfinden, und das Angenehme fiele gewiß weg. Also ist die Illusion so wenig ein Erfordernis der Kunst, daß sie deren eigentümliche Wirkung geradezu aufhebt.

Lessing hatte sich vorgenommen, dem Briefe, worin er seine Auffassung und Wertung der Illusion andeutet (an Mendelssohn, 2. Febr. 1757), eine ungewöhnliche Länge zu geben; aber er wurde durch Unpäßlichkeit daran verhindert. Er hat auch später seine Gedanken nicht wieder aufgenommen; vermutlich weil er bei Mendelssohn und Nicolai nicht viel Verständnis dafür fand. Mendelssohn wollte das Vergnügen der Illusion nicht aufgeben; und die beiden Freunde brachten seine Auffassung des Mitleids in dem Schubfach „paradox" unter. „Warum heißen es denn paradoxe Gedanken," fragt Lessing etwas pikiert, „da es Sie schon, wo ich nicht irre, einmal sie wahre Gedanken zu nennen beliebt hat?" Schade, daß es so gegangen! Vielleicht wäre im Verlauf der Diskussion auch noch das Bedenken zur Sprache gekommen, daß das angenehme ästhetische Mitleiden sich nicht genau deckt mit dem wirklichen Mitleiden, das den besten Menschen macht; denn dieses wird der Mitleidige zwar nicht wegwünschen, aber doch auch nicht als angenehm empfinden. Auch das moralische, wirksame Mitleiden kann nur dann angenehm sein, wenn es bloß als Affekt, also ästhetisch, empfunden wird. Wie verhält es sich dann aber mit der bessernden Kraft der Tragödie? Sie müßte erst noch genauer untersucht werden und das Ende dürfte sein, daß die Besserung des Zuschauers, als direkte Wirkung und Absicht des Dramas, hinfällig wird.

Doch ist die Richtung nicht zu verkennen, in der Lessing sich bewegt; und auch nicht die Kraft, die ihn treibt. Es ist ihm mit der Dichtung ein Ernst; darum muß er sie sich als eine ernste Sache erweisen — vielmehr: er muß sie zu einer

ernsten Sache erst machen. Daß der Dichter dem Schauspieler die Gelegenheit gebe, seine Kunst zu zeigen;* daß der Schauspieler durch virtuose Nachahmung der Leidenschaft eine Illusion hervorbringe; daß der Zuschauer das Vergnügen der Illusion genieße: das war ihm kein Ernst mehr. Und noch weniger, daß man sich in einer zweideutigen „Bewunderung" ergehe, die sich halb auf des Helden Virtuosität in der Tugend, halb auf des Dichters und Schauspielers Virtuosität in der Nachahmung bezieht. Also muß aus dem ästhetischen Genuß der Gedanke an die Kunst des Künstlers ausgeschlossen werden: er ist eine μετάβασις εἰς ἄλλο γένος. In der Kunst handelt es sich nicht um Befriedigung menschlicher Eitelkeit, sondern um eine Sache. Und diese ist nicht der Genuß einer Illusion, sondern das Höchste, Ernsteste, das es für Lessing gibt: daß seine Fähigkeit, leidend und handelnd an dem Kampfe des Menschen um seine geistige Existenz teilzunehmen, geübt und erweitert werde. Dazu dient ihm der Künstler, wenn er in sein Kunstwerk eine Seele hineinlegt, deren Erregungen seine Seele zum Mitschwingen bringen. Mehr „Illusion" erwartet, will er von ihm nicht.**

Es kann uns, wenn wir seine Gedanken über die Tragödie verfolgt haben, nicht wundern, daß er wenig später gegen Mendelssohn sich über die Poesie scheinbar recht abschätzig ausspricht. „Den schönen Wissenschaften sollte nur ein Teil unsrer Jugend gehören; wir haben uns in wichtigern Dingen zu üben, ehe wir sterben. Ein Alter, der seine ganze Lebenszeit über nichts als gereimt hat, und ein Alter, der seine ganze Lebenszeit über nichts getan, als daß er seinen Atem in ein Holz mit Löchern gelassen: von solchen Alten zweifle ich sehr,

* Vgl. Lessing an Mendelssohn, 14. Sept. 1757.

** Man beachte auch, wie Lessing sich über gewisse, von Mendelssohn gerügte, indeklamable Stellen seiner „Sara" ausspricht: „wenn es die philosophischen sind, so sehe ich schon voraus, daß ich sie nicht ausstreichen werde, und wenn Sie mir es auch mathematisch beweisen, daß sie nicht dasein sollten; wenigstens so lange nicht, als noch immer mehr Leute Trauerspiele lesen als vorstellen sehen". (18. Aug. 1757.)

ob sie ihre Bestimmung erreicht haben" (um Neujahr 1758). Daß er trotzdem fortfuhr, sich den „schönen Wissenschaften" zu widmen, beweist freilich auch seine Zuversicht, man könne wohl etwas Ernsteres daraus machen als z. B. Mendelssohn, dem er nicht abreden wollte, sich lieber der Philosophie zuzuwenden.

3.

In den „Briefen die neueste Literatur betreffend" (1759) treibt der strengere Ernst, den Lessing in die schönen Wissenschaften legte, ihn in einen unbarmherzigen Kampf gegen die Mittelmäßigkeit hinein, die sich auf dem deutschen Parnaß mit großer Selbstgefälligkeit breit machte. Eine Gelegenheit, seine Gedanken über das Drama weiterzuführen und öffentlich auszusprechen, fand und suchte Lessing dabei nicht. Warum, dürfen wir vielleicht aus einem Wort erschließen, das Lessing 1760 in der Vorbemerkung zu dem Leben des Sophokles mit einfließen läßt: daß er es bedaure, die Dichtkunst des Aristoteles eher studiert zu haben als die Muster, aus welchen dieser sie abstrahierte (8, 294). Er mußte sich durch ein gründliches Studium der Alten erst einen sicheren Boden für eine Ästhetik des Dramas schaffen. Doch lassen einzelne Bemerkungen in den Literaturbriefen sowie die Abhandlungen, mit denen er die drei Bücher seiner Fabeln begleitete, eine nicht unbedeutende Fortbildung seiner Gedanken über die Kunst erkennen.

Lessing fand die Fabel auf dem „blumenreichen Abwege der schwatzhaften Gabe zu erzählen" und unternahm es, durch Lehre und Beispiel, sie in die gerade auf die Wahrheit führende Bahn des Aesopus zurückzubringen (7, 416). Man hatte aufgehört, die Fabel als ein sicheres Mittel zur lebendigen Überzeugung zu benützen, und betrachtete sie dafür als ein Kinderspiel, das man so viel als möglich auszuputzen habe. Auch Lessing hatte an dieser Tändelei, die eines ernsten Mannes unwürdig war, teilgenommen. Er wollte sie nicht bloß selbst ablegen, sondern auch andere davon abziehen.

Das Ernste, das ein Mann an der Fabel genießen, um dessenwillen ein Mann eine Fabel dichten kann, ist die Lehre. Lessing gesteht daher von sich, rühmt sich vielmehr: „Ich habe die erhabene Absicht, die Welt mit meinen Fabeln zu belustigen, leider nicht gehabt; ich hatte mein Augenmerk nur immer auf diese oder jene Sittenlehre, die ich, meistens zu meiner eigenen Erbauung, gern in besondern Fällen übersehen wollte.“ Er wagt deshalb auch die Hoffnung, daß seine Fabeln durch ihren „inneren Wert“ eine Zeitlang in dem Andenken der Welt sich erhalten werden (7, 472).

Wenn aber aller Nachdruck in die Lehre fällt: warum dann nicht lieber die bloße Sittenlehre? Wozu deren Einkleidung in ein ersonnenes Geschichtchen? Ist diese nicht doch ein bloßes Spiel?

Durchaus nicht; denn wer den Menschen bessern will, darf sich nicht bloß an den Verstand wenden, sondern muß suchen, daß er Einfluß auf den Willen gewinne. Die sittliche Wahrheit hat aber, wenn sie mir begrifflich (Lessing sagt: „symbolisch“) mitgeteilt und erwiesen wird, weit weniger Einfluß auf den Willen, als wenn ich sie in einem konkreten, individuellen Fall s c h a u e. Dazu kann mir ein geschichtliches Beispiel dienen; aber von der Wirklichkeit eines Falles, den ich nicht selbst erfahren habe, kann ich nicht anders als aus Gründen der Wahrscheinlichkeit überzeugt werden; auch sind ja die Beweggründe wirklicher Begebenheiten meist verwickelt und unsicher. Das schwächt ihre Wirkung auf den Willen, und so ist die frei ersonnene Fabel der Erzählung des wirklich Geschehenen vorzuziehen.

Ihr Begriff ergibt sich aus ihrem Zweck: „Wenn wir einen allgemeinen moralischen Satz auf einen besonderen Fall zurückführen, diesem besonderen Fall die Wirklichkeit erteilen, und eine Geschichte daraus dichten, in welcher man den allgemeinen Satz anschauend erkennt: so heißt diese Erdichtung eine Fabel“ (7, 443—446). Von den Folgerungen, die Lessing daraus zieht, heben wir nur eine hervor: da die Fabel ihre Absicht in der klaren und lebendigen Erkenntnis

eines moralischen Satzes hat, die Erkenntnis aber durch die Leidenschaft verdunkelt wird, so hat der Fabulist die Erregung der Leidenschaft möglichst zu meiden. So macht er z. B., um eine zu starke Erregung des Mitleidens zu verhindern, die Gegenstände desselben unvollkommener und nimmt anstatt der Menschen Tiere oder noch geringere Geschöpfe an. (7, 454.) Wenn nun doch der Wert der anschauenden Erkenntnis in ihrem Einfluß auf den Willen liegt und das Mitleid also unter die Leidenschaften gehört, welche die Erkenntnis verdunkeln: so muß Lessing von dem Gedanken abgekommen sein, daß die Erregung des Mitleids ein unzweideutiges Mittel der sittlichen Besserung sei. Damit hängt vielleicht zusammen, daß er nun Nicolai's Meinung adoptiert zu haben scheint: „der heroische und dramatische Dichter machen die Erregung der Leidenschaften zu ihrem vornehmsten Endzwecke“ (7, 438). Doch ist aus dem Zusammenhang von Lessings Gedanken darüber nichts Sicheres zu erkennen.

Indem nun aber Lessing die Lehrhaftigkeit und moralische Abzweckung der Fabel so stark betont, läßt er sie als reine Gattung der Poesie fallen. Sie ist der gemeinsame Rain der Poesie und Moral (7, 415). Andrerseits gibt er jetzt die direkte Lehrhaftigkeit des Dramas und Epos auf. „Die anschauende Erkenntnis erfordert unumgänglich, daß wir den einzelnen Fall auf einmal übersehen können; können wir es nicht, weil er entweder allzuviel Teile hat oder seine Teile allzuweit auseinanderliegen, so kann auch die Intuition des Allgemeinen nicht erfolgen. Und nur dieses, wenn ich nicht sehr irre, ist der wahre Grund, warum man es dem dramatischen Dichter, noch williger aber dem Epopöendichter, erlassen hat, in ihre Werke eine einzige Hauptlehre zu legen. Denn was hilft es, wenn sie auch eine hineinlegen? Wir können sie doch nicht darin erkennen, weil ihre Werke viel zu weitläuftig sind, als daß wir sie auf einmal zu übersehen vermöchten. In dem Skelette derselben müßte sie sich wohl endlich zeigen; aber das Skelett gehört für den kalten Kunstrichter, und wenn dieser einmal glaubt, daß eine solche Hauptlehre darin liegen

müsse, so wird er sie gewiß herausgrübeln, wenn sie der Dichter auch gleich nicht hineingelegt hat" (7, 464 f.). Solche Dichtungen können also im einzelnen belehrend sein; aber ihre Einheit kann nicht etwa in einer Lehre, die sie geben sollen, begründet sein. Trotzdem ist diese Einheit gerade die Hauptsache. „Die Güte eines Werks beruht nicht auf einzelnen Schönheiten; diese einzelne Schönheiten müssen ein schönes Ganze ausmachen, oder der Kenner kann sie nicht anders als mit einem zürnenden Mißvergnügen lesen" (8, 39). Allerdings macht uns Lessing nicht eben eine deutliche Vorstellung von der Einheit eines schönen Ganzen, wenn er gelegentlich bemerkt, der Dichter müsse die verschiedenen Absichten, deren Geschichte er vorführt, unter eine Hauptabsicht so zu bringen wissen, daß verschiedene Leidenschaften nebeneinander bestehen können (7, 438).

Lessing ist also im Begriff, Moral und Poesie weiter auseinanderzurücken. Das steht auch hinter seiner Kritik des Dramatikers und Dramaturgen Wieland. Doch will er sich nicht genauer erklären. Wieland hatte der Tragödie den Endzweck zugeschrieben, „das Große, Schöne und Heroische der Tugend auf die rührendste Art vorzustellen, sie in Handlungen nach dem Leben zu malen und den Menschen Bewunderung und Liebe für sie abzunötigen". Lessing meint, daraus lasse sich leicht ein Schluß auf seine Charaktere machen: „die meisten sind moralisch gut; was bekümmert sich ein Dichter wie Herr Wieland darum, ob sie poetisch böse sind?" Wieland hat sich bis jetzt nur unter Cherubim und Seraphim aufgehalten, und so hat er den gutherzigen Fehler, auch unter uns schwachen Sterblichen eine Menge Cherubim und Seraphim, besonders weiblichen Geschlechts, zu finden. „Teufel zwar erblickt er auch nicht wenige; sie verhüllen sich aber vor seinen Augen in finstere Wolken, aus denen er sie nicht im geringsten zu exorzisieren sucht, aus Furcht, sie möchten uns, wenn wir sie näher und in ihrer Wirksamkeit kennen lernten, ein wenig liebenswürdig vorkommen." Wenn sich der Fehler seines Gesichts im

Verkehr mit wirklichen Menschen verloren haben wird; wenn er die innere Mischung des Guten und Bösen in dem Menschen wird erkannt haben: alsdann möge man sehen, was für vortreffliche Trauerspiele er liefern wird! „Bis jetzt hat er den vermeinten edlen Endzweck des Trauerspiels nur halb erreicht: er hat das Große und Schöne der Tugend vorgestellt, aber nicht auf die rührendste Art; er hat die Tugend gemalt, aber nicht in Handlungen, nicht nach dem Leben" (8, 166 f.). — Die „poetisch bösen" Charaktere sind die in der einen identischen Form der Vollkommenheit gegossenen, die unwahren; poetisch gut sind die wahren, aus gut und böse gemischten. Dann wird der Dichter freilich seinen Lesern auch einen größern sittlichen Gewinn schaffen, wenn er ihnen, statt der moralisch guten, poetisch gute Charaktere vorführt. Daß die moralische Absicht der Dichtung aufgegeben wird, kann also ihrem moralischen Wert sogar zugute kommen. Doch spricht sich Lessing darüber nicht weiter aus. Immerhin ist zu beachten, daß er nun (wieder mit der Adresse an Wieland) auch gegen die schönen Geister sich wendet, die uns die Religion wegwitzeln, damit ihre geistlichen Schriften auch zugleich amüsieren können (8, 17). —

Daß Lessing sich in den Literaturbriefen fast gänzlich auf eine rügende Kritik beschränkte, läßt sich nur aus einer absichtlichen Zurückhaltung erklären. Ihren Beweggrund haben wir schon angedeutet: er fühlte das Bedürfnis, ehe er sich an die Feststellung ästhetischer Grundsätze wage, sich in die mustergültigen Vorbilder für alle schönen Wissenschaften und freien Künste zu vertiefen. Das waren für ihn die besten Werke der Alten, insbesondre der Griechen. Er hat sich auch, in einer ganz gelegentlichen, aber gewiß gründlich durchdachten Äußerung, vorgezeichnet, wie er sich ihrer zu bedienen habe.

Die allerdings von ihm und seinen Freunden oft hart mitgenommene Mittelmäßigkeit hatte ihrer Kritik die Forderung entgegengestellt, daß der Kunstrichter nur die „Schönheiten" eines Werkes aufsuche und die Fehler des-

selben eher bemäntele als bloßstelle. Lessing will das nicht ganz abweisen. Über die „Schönheiten“ ist er freilich (wie wir sahen) weg und anerkennt nur ein schönes Ganze. Wenn aber das Ganze untadelhaft befunden ist, möge der Kunstrichter von einer nachteiligen Zergliederung abstehen und das Werk so, wie der Philosoph die Welt, betrachten. Dies ist die richtige Stellung zu den besten Werken der Alten (8, 39 f.).

Wie betrachtet der Philosoph die Welt? Er setzt sie als die beste aller möglichen Welten voraus; und in diesem Glauben sucht er sich ihre Vollkommenheit mit Hilfe seiner Wertbegriffe zu verdeutlichen, zu verständlichen. So will er sein Vorurteil zum Urteil, seinen Glauben zur Einsicht erheben. Stößt er dabei auf unüberwindliche Schwierigkeiten, so sucht er den Fehler nicht in der Wirklichkeit der Welt, sondern in dem System von Werten, womit er sie zu deuten versuchte. Wollte er den umgekehrten Weg einschlagen und, überzeugt von der Vortrefflichkeit seiner Begriffe, den Fehler in der Welt suchen, so würde er jede sichere Grundlage für eine Wertung des Einzelnen in der Welt verlieren. Er kann dann nur noch sein individuell-subjektives Gefallen und Mißfallen konstatieren, dies aber nicht mehr zu einem Urteil erheben, für das er objektive, d. h. allgemeine Gültigkeit beanspruchen dürfte.

Lessing hätte sich wohl selbst nicht erlaubt, in diesem strengen Sinne die besten Werke der Alten der besten Welt gleichzustellen. Aber er trat doch an sie mit dem guten, bescheidenen Willen hinan, sich lieber durch sie seine ästhetischen Begriffe umbilden zu lassen, als sie durch diese zu meistern. Dieser Wille war ihm freilich so natürlich, daß er sich kaum zu einem besonderen Entschluß zu verdichten brauchte. Lessing hatte ja kein System aufzugeben, an dem sein Herz hing, auf dem sein Kredit bei dem Publikum beruhte. Er hatte also überhaupt nichts zu verlieren, nur zu gewinnen.

4.

So studierte er denn einige Jahre die Griechen: Homer, Sophokles, und von den Werken der bildenden Kunst, was

er erreichen konnte. Die erste Frucht seiner Arbeit ist „Laokoon oder über die Grenzen der Malerei und Poesie mit beiläufigen Erläuterungen verschiedener Punkte der alten Kunstgeschichte“ (1766).

„Es sind mehr unordentliche Kollektanea zu einem Buche als ein Buch“, bemerkt er in der Vorrede. Doch will er sich keiner affektierten Bescheidenheit schuldig machen. Denn er meint weiter, diese Kollektanea möchten auch als solche nicht ganz zu verachten sein. „An systematischen Büchern haben wir Deutschen überhaupt keinen Mangel. Aus ein paar angenommenen Worterklärungen in der schönsten Ordnung alles, was wir nur wollen, herzuleiten, darauf verstehen wir uns trotz einer Nation der Welt.“ Sei nun sein Raisonnement nicht so bündig wie das der Baumgartenschen Ästhetik, so werden doch seine Beispiele mehr nach der Quelle schmecken (9, 5).

Er glaubt also offenbar, daß sich diese Methode ihm bewährt habe, die klassischen Denkmale der Kunst zu betrachten wie der Philosoph die Welt. Wiederholt kommt er darauf zurück, daß der Kunstrichter nur dem Künstler nachzudenken hat. „Nichts ist betrüglicher als allgemeine Gesetze für unsere Empfindungen (9, 29). „Bloß aus allgemeinen Begriffen über die Kunst vernünfteln, kann zu Grillen verführen, die man, über lang oder kurz, zu seiner Beschämung in den Werken der Kunst widerlegt findet“ (9, 156). „Wie manches würde in der Theorie unwidersprechlich scheinen, wenn es dem Genie nicht gelungen wäre, das Widerspiel durch die Tat zu erweisen“ (9, 24).

Was ist es nun aber, das er in der Schule der Alten gelernt hat? Das ist nicht eben so leicht zu sagen. Denn Lessing läßt in diesen unordentlichen Kollektaneis zu einem Buch seiner unartigen, ebenso reizenden wie beschwerlichen Laune freies Spiel, die Hauptsache nebenbei zu bemerken. Diese Hauptsache ist für uns der Unter- und Hintergrund seines Raisonnements, nicht die technischen Fragen, die er im Vordergrund behandelt. Wir müssen also zwischen den

Zeilen zu lesen suchen; und das ist immer eine mißliche Sache. —

„Es sei Fabel oder Geschichte, daß die Liebe den ersten Versuch in den bildenden Künsten gemacht habe: so viel ist gewiß, daß sie den großen alten Meistern die Hand zu führen nicht müde geworden. Denn wird jetzt die Malerei überhaupt als die Kunst, welche Körper auf Flächen nachahmet, in ihrem ganzen Umfange betrieben: so hatte der weise Grieche ihr weit engere Grenzen gesetzt und sie bloß auf die Nachahmung schöner Körper eingeschränkt. Sein Künstler schilderte nichts als das Schöne; selbst das gemeine Schöne, das Schöne niederer Gattungen, war nur sein zufälliger Vorwurf, seine Übung, seine Erholung. Die Vollkommenheit des Gegenstandes selbst mußte in seinem Werke entzücken; er war zu groß, von seinen Betrachtern zu verlangen, daß sie sich mit dem bloßen kalten Vergnügen, welches aus der getroffenen Ähnlichkeit, aus der Erwägung seiner Geschicklichkeit entspringt, begnügen sollten; an seiner Kunst war ihm nichts lieber, dünkte ihm nichts edler als der Endzweck seiner Kunst“ (9, 10 f.).

Also denkt der echte bildende Künstler nicht an sich: daß er seine Kunst zeige; und er denkt nicht an den etwaigen Beschauer seines Werks: daß er ihm eine Lehre gebe, ihm ein Vergnügen mache, in ihm eine Leidenschaft errege. Er denkt nur daran, daß er die Schönheit zur Darstellung bringe. Was ist es aber, das ihn so strenge auf diesen Endzweck einschränkt? Es ist die Liebe, die sich an der Schönheit nicht sattsehen kann: sie treibt zu dem Versuch, die Schönheit, um sich ihrer ganz zu bemächtigen, nachzuschaffen. Hinter dem Zweck der Malerei taucht, als Hauptsache, das Motiv auf, das ihr ihren Zweck setzt. Dieses Motiv ist eine Liebe, die sich so an ihren Gegenstand verliert, daß ihr keine andre Absicht mehr in den Sinn kommt, als sich ihn durch möglichst vollkommene Nachbildung ganz zuzueignen.*

---

* Allerdings ist Lessing seines Gedankens nicht ganz sicher. So kann er, fast unmittelbar nach den mitgeteilten Sätzen, wie selbstverständlich bemerken: „Der Endzweck der Künste ist Ver-

Aber läßt sich diese genetische Erklärung von der bildenden Kunst auch auf die anderen Künste übertragen? Lessing hat es nicht versucht, hat sich nicht einmal diese Frage vorgelegt. Daß sie ihm im Sinne liegt, wird doch durch die Art bewiesen, wie er der Poesie ihren Gegenstand bestimmt. Während nämlich der wesentliche Vorwurf der Malerei die körperliche Schönheit ist, steht der Nachahmung des Dichters das ganze unermeßliche Reich der Vollkommenheit offen; und die sichtbare Hülle, unter der Vollkommenheit zur Schönheit wird, ist nur eines der geringsten Mittel, durch die er uns für seine Personen zu interessieren weiß (9, 22). Die körperliche Schönheit ist also ein Stück der Vollkommenheit, die wir an dem Menschen lieben. Führt die Liebe dem bildenden Künstler die Hand, so inspiriert sie wohl auch dem Dichter das richtige Wort. Lessing definiert uns auch, mit unverhohlener Liebe, was ihm als wesentliches Objekt der höchsten Dichtung, der Tragödie, vor Augen schwebt: der „menschliche Held", der weder weichlich noch verhärtet ist, sondern bald dieses, bald jenes scheint, so wie ihn jetzt Natur, jetzt Grundsätze und Pflicht verlangen. Ihn führt uns Sophokles in seinem Philoktet vor: „die Klagen sind eines Menschen, aber die Handlungen eines Helden." „Er ist das Höchste, was die Weisheit hervorbringen, was die Kunst nachahmen kann"

---

gnügen" (— und er fährt sogar fort: „das Vergnügen ist entbehrlich", während die Wahrheit der Seele notwendig sei; weshalb wohl die Ausübung der Künste, nicht aber die Erforschung der Wahrheit durch die bürgerlichen Gesetze eingeschränkt werden dürfe). Ebenso kann er ganz unbefangen einfließen lassen, daß die Poesie vornehmlich auf das Täuschende gehe (9, 104). Und gelegentlich läßt er das Vergnügen an dem Kunstwerk auch in die Bewunderung übergehen, die der virtuosen Bewältigung technischer Schwierigkeiten gezollt wird (9, 77 f.). Dagegen hebt er nachdrücklich hervor, daß die Religion, d. h. die Bestimmung des Kunstwerks für den Kult, dem alten Künstler öfters ein äußerer Zwang gewesen sei, der ihn verhindert habe, mit völliger Freiheit auf die höchste Bestimmung der Kunst hinzuarbeiten (9, 65).

(9, 31). Tiefe und Zartheit des Empfindens in einer Person vereinigt mit zäher Kraft des Wollens: ein höheres Ziel kann sich der menschliche Mensch für die eigene Ausbildung nicht setzen; das muß er in dem Nebenmenschen lieben; das soll ihm der Dichter in lebendigen Persönlichkeiten zur Anschauung bringen.

Hat Lessing schon hervorzuheben vergessen, daß Sophokles in Philoktet den höchsten Gegenstand seiner Liebe darstellt, so leitet er nun auch ferner die einzelnen Gesetze der Kunst nicht aus ihrem letzten Beweggrund ab, sondern aus ihrem letzten Ziel. Die Folge ist nicht nur eine empfindliche Verengerung seiner Betrachtung, sondern auch die Unmöglichkeit, seinen Grundgedanken rein durchzuführen.

Während der „weise Grieche" die Malerei auf die Nachahmung schöner Körper einschränkte, weist ihr die Gegenwart die ganze sichtbare Natur zu, von welcher das Schöne nur ein kleiner Teil ist. „Wahrheit und Ausdruck sei ihr erstes Gesetz, und wie die Natur selbst die Schönheit höhern Absichten jederzeit aufopfere, so müsse sie auch der Künstler seiner allgemeinen Bestimmung unterordnen und ihr nicht weiter nachgehen, als es Wahrheit und Ausdruck erlauben. Genug, daß durch Wahrheit und Ausdruck das Häßlichste in der Natur in ein Schönes der Kunst verwandelt werde" (9, 18). Lessing glaubt nicht an diese Zauberkraft der „Wahrheit", des „Ausdrucks"; und wir müssen ihm freilich recht geben, wenn wir darunter verstehen, was er sich von seinen Gegnern hineinlegen läßt. Er zitiert beifällig das Wort eines alten Epigrammatisten an einen höchst ungestaltenen Menschen: „Wer wird dich malen wollen, da dich niemand sehen will"; und er setzt dem entgegen, was mancher neuere Künstler sagen würde: „Sei so ungestalten wie möglich, ich will dich doch malen; mag dich schon niemand gern sehen, so soll man doch mein Gemälde gern sehen: nicht insofern es dich vorstellt, sondern insofern es ein Beweis meiner Kunst ist, die ein solches Scheusal so ähnlich nachzubilden weiß." Daß Lessing diese „üppige

Prahlerei mit leidigen Geschicklichkeiten“ (9, 11) nicht für Kunst, das Staunen über die Virtuosität der Nachbildung nicht für Kunstsinn gelten läßt: daran tut er wohl. Aber er läßt sich nun durch die Antipathie gegen solchen Unfug einen Gegensatz von Schönheit und Wahrheit, Schönheit und Ausdruck suggerieren, der für das Auge der Liebe nicht vorhanden ist. Es ist freilich Unsinn, daß Wahrheit und Ausdruck das Häßlichste der Natur in ein Schönes der Kunst verwandle; aber der Unsinn steckt darin, daß das Häßliche der Natur in ein Schönes der Kunst durch die Wahrheit des Ausdrucks verwandelt werde: da doch das Ausdrucksvolle (sagen wir lieber: Seelenvolle) schon in der Natur nicht häßlich ist, sondern uns Liebe abgewinnt, also schön ist: schön in seiner Art, als Ausdruck dieser Seele für jeden, der die Seele darin empfindet. Wir lieben doch nicht Leib und Seele gesondert, sondern den Menschen als Einheit; und so flößt uns vielleicht ein Mensch, der einen schönen Körper hat, keine Liebe ein, und wir müssen vielleicht einen andern lieben, der auf körperliche Schönheit keinen Anspruch machen kann. Sollte diese Liebe nicht das Recht besitzen, sich ihren Gegenstand durch Nachbildung möglichst innig zuzueignen? Sollte das keine ernsthafte, hohe Kunst sein, die ihr dazu verhilft?

Lessing scheint anders zu empfinden. „Ein mißgestalteter Körper,“ sagt er, „und eine schöne Seele sind wie Öl und Essig, die, wenn man sie schon ineinanderschlägt, für den Geschmack doch immer getrennt bleiben. Sie gewähren kein Drittes; der Körper erweckt Verdruß, die Seele Wohlgefallen; jedes das Seine für sich“ (9, 140). Er habe recht; und der bildende Künstler soll also die Verbindung einer schönen Seele mit einem unschönen Körper (warum soll er doch gleich „mißgestaltet“ sein?) nicht zum Vorwurf seiner Kunst wählen. Daß die Darstellung der Schönheit deren Endzweck sei, hat Lessing doch nicht durchführen können. Er beweist, daß die Bildhauer, welche die Gruppe des Laokoon schufen, sich wohl hüteten, in der Darstellung des Schmerzes die Grenze der Schönheit zu überschreiten; aber er bleibt uns

den Nachweis schuldig, daß sie aus Liebe zur Schönheit diesen Vorwurf für ihre Kunst gewählt haben. Drei schöne Menschen, von Schlangen umstrickt, in entsetzlicher Qual und Angst des Todes: wenn der Künstler mir dieses Bild vor Augen führt, nur um die Schönheit auch in dieser Situation zu zeigen: so weiß ich nicht, was ich von ihm denken soll. „Der Meister arbeitete auf die höchste Schönheit, unter den angenommenen Umständen des körperlichen Schmerzes“ (9, 17). Zugestanden. Wer zwingt ihn aber dazu, unter diesen absonderlichen Umständen auf die höchste Schönheit hinzuarbeiten? Oder vielmehr: was berechtigt ihn, mir die Schönheit in dieser Situation vor Augen zu führen? Kommt es denn gar nicht für ihn in Betracht, daß er dadurch mein Mitleid im höchsten Grad erregt? Und kann die bloße Zeichnung der Schönheit gegen diesen Affekt mein seelisches Gleichgewicht wiederherstellen? Nein; das erreicht der Künstler nur, wenn er mir zeigt, daß Laokoon (wie Philoktet) unter allen Martern seine Größe behält (9, 30): also durch den Ausdruck, den er seinem schönen Helden gibt. Daß ein selbst menschlicher Künstler die Gruppe des Laokoon schuf, läßt sich aus der Absicht, nichts als das Schöne zu schildern, nicht begreifen. In der Tat kann Lessing nicht mehr behaupten, als daß die Griechen in der Darstellung der Leidenschaft (also des Ausdrucks) die Rücksicht auf die Schönheit nie vergessen haben (9, 14 ff.).

Für die Hauptaufgabe, die sich Lessing im „Laokoon“ setzt, den Nachweis der Verschiedenheit in der Technik des bildenden und redenden Künstlers, ist es nun von geringerem Belang, daß Lessing kein sicheres konstitutives Prinzip der Kunst hat. Immerhin hätte sich der Verwechslung von Künstelei und Kunst, gegen die Lessing unerbittlich zu Felde zieht, einfacher und wirksamer steuern lassen, und mit geringerer Gefahr des Mißverständnisses, wenn er den tiefsten Punkt, den er erreicht, nicht bloß berührt, sondern festgehalten hätte. Daß der Maler dem Dichter nachmalen der Dichter dem Maler nachdichten will: das ist freilich, wie Lessing zeigt,

eine Verkennung der eigentlichen Darstellungsmittel, die beiden Künsten zur Verfügung stehen; aber diese Verirrung rührt letztlich daher, daß der Künstler an der Sache vorbei, deren erschaute Schönheit er sich durch Nachbildung zueignen will, auf einen Nebeneffekt hinschielt, den er erreichen möchte; daß ihm dieser Nebeneffekt zum eigentlichen Zweck wird. Durch den Anblick einer schönen Gegend ist noch kein Dichter versucht worden, mit dem Maler, der sie malt, die Konkurrenz aufzunehmen. Der Dichter, der ohne Seitenblick nur sein Entzücken über einen herrlichen Anblick in Worten ausdrücken will, hält sich ganz von selbst an den Kanon, den Lessing mühsam aus der Natur der Rede ableitet: daß er nicht eine mit Empfindungen nur sparsam durchwebte Reihe von Bildern gibt, sondern eine mit Bildern nur sparsam durchflochtene Folge von Empfindungen (9, 171). Hat der Dichter an der Handlung, die er uns vorführt, selbst ein unmittelbares Interesse, so kann es ihm gar nicht einfallen, unser Interesse für sie durch umständliche Beschreibungen hinzuhalten. Doch ist es nicht unsre Sache, Lessing in das Detail der technischen Fragen zu folgen. Dagegen müssen wir noch darauf hinweisen, daß gegen das Ende seiner Untersuchungen deren unsichere Grundlage sich empfindlicher bemerkbar macht.

Das Häßliche, oder gar das Ekelhafte, kann für sich Gegenstand keiner Kunst sein: das folgt mit Notwendigkeit aus dem höchsten Zweck der Kunst, wie Lessing ihn definiert. Aber der Dichter, vielleicht auch der Maler, könne jenes, und in sparsamer Weise auch dieses, als Ingrediens benützen, „um gewisse vermischte Empfindungen hervorzubringen und zu verstärken, mit welchen er uns, in Ermangelung rein angenehmer Empfindungen, unterhalten muß“. Diese vermischten Empfindungen sind das Lächerliche, das in der unschädlichen, das Schreckliche, das in der schädlichen Häßlichkeit liegt; das Gräßliche, das entsteht, wenn zur schädlichen Häßlichkeit das Ekelhafte tritt. Es sei nun, daß die Dichter, die Künstler sich des Häßlichen zu diesem

Zweck bedienen: aber warum „müssen“ sie uns denn, in Ermangelung rein angenehmer Empfindungen, damit „unterhalten“? Warum sollen wir von ihnen eine solche zweideutige Zugabe in den Kauf nehmen? „Das Gräßliche ist selbst in der Natur, wenn unser Mitleid dabei interessiert wird, nicht ganz unangenehm; wie viel weniger in der Nachahmung“ (9, 151). Wenn das richtig beobachtet ist (woran ich zweifle), so folgt daraus doch nur, daß es schließlich auch nachgeahmt werden kann; aber es liegt darin kein Grund, daß es nachgeahmt werden solle. Einen solchen hat Lessing überhaupt nicht aufgezeigt.

Es ist nun sehr anerkennenswert von ihm, daß er, was er nicht in seiner Notwendigkeit erkennen konnte, darum doch nicht zu verwerfen wagte, weil es durch die Autorität eines Homer, eines Sophokles gedeckt war. Uns aber drängt sich die Frage auf, warum er diese Schwierigkeit nicht zu lösen vermochte. Der Weg war ihm ja durch Leibniz eröffnet; und auch die Gegner, die er bekämpfte, hatten ihn darauf hingewiesen. Der Nachahmung des Dichters steht, wie er selbst sagt, das ganze unermeßliche Reich der Vollkommenheit offen — der Vollkommenheit dieser besten Welt. Wenn nun die Natur selbst, vielmehr die ewige Weisheit (9, 43), die Schönheit der Form höheren Absichten jederzeit aufopfert: so hat der Künstler sie freilich nicht bloß zu kopieren, aber die göttliche Vollkommenheit darzustellen, welche das Opfer der schönen Form verlangt. Die „beste Welt“ enthält auch das Lächerliche, das Schreckliche, das Gräßliche; nirgends für sich allein, aber auch nicht als bloßes Ingrediens, sondern als notwendige Bedingung ihrer absoluten Vollkommenheit. Lessing hatte diesen Gedanken schon in aller Strenge für die Deutung des Sittlich-Bösen zu verwenden gewagt (wo er viel gefährlicher ist); daß er aus ihm nicht die Notwendigkeit des ästhetisch Bösen, des Häßlichen, abzuleiten versuchte, ist wirklich auffallend. Was ihn zurückhielt, war wohl die Abneigung gegen einen Naturalismus, der die Kunst in die Virtuosität der Nachahmung setzte; der das Entzücken über die zur Darstellung

gebrachte Vollkommenheit des Gegenstandes umbog in das kalte Vergnügen über die getroffene Ähnlichkeit; der die Kunst nicht als Weg zur Gottheit benützte, sondern schaffend und genießend zum Tummelplatz eitler Wichtigtuerei entweihte.

5.

Hatte Lessing schon aus dem „Laokoon" kein richtiges Buch machen wollen, so war dies bei der Hamburgischen Dramaturgie durch die Art ihrer Entstehung überhaupt ausgeschlossen. Wir dürfen daher auch nicht erwarten, daß er darin aufnehme und weiterführe, was er im Laokoon über Wesen und Aufgabe des Dramas angedeutet hatte. Aber der Geist der Betrachtung ist in beiden Schriften derselbe; die Reflexionen laufen zum Teil parallel; und gemeinsam ist ihnen auch, daß Lessing bis zu einer Höhe der Betrachtung vordringt, auf der sich zwei wesentlich verschiedene Auffassungen der Kunst scheiden, um dann stehen zu bleiben — vielmehr: um den Weg bis zu dieser Höhe, einem andern Motiv folgend, wieder und wieder zu durchlaufen. Dabei bewährt er seine Fertigkeit, sich von jedem zufälligen Ausgangspunkte schnell zu allgemeinen Grundwahrheiten zu erheben; aber er macht es uns nicht eben leicht, bei der Fülle dessen, was er unterwegs zu beobachten und zu bemerken hat, das Wesentliche sicher im Auge zu behalten. Wir wollen sozusagen die Hauptstraßen seines Denkens aufnehmen, ohne uns um die Nebenpfade zu kümmern, die sie unter sich verbinden.

Lessing bleibt dabei, daß der Ästhetiker dem Künstler keine Regeln zu geben, sondern die Regeln zu entnehmen hat. Das Genie ist in einem dunklen Drange sich des rechten Weges wohl bewußt (9, 185). Es hat die Probe der Regeln in sich, ist der geborene Kunstrichter (10, 190). Es lacht auch über die Grenzscheidungen der Kritik (9, 210). Euripides mag Zwitter von Erzählung und Drama geschaffen haben: er erreicht die Absicht der Tragödie; das genügt (9, 390). Das Genie beweist durch die Tat, durch sein Werk, was möglich ist (9, 190, 272). Nicht, was es von außen her übernimmt, macht seinen Reich-

tum, sondern was es aus sich selbst, aus seinem eigenen Gefühl hervorzubringen vermag (9, 324). Es hat eine lebendige Quelle in sich, die durch eigene Kraft sich emporarbeitet, durch eigene Kraft in reichen, frischen, reinen Strahlen aufschießt (10, 209). Das höchste Genie, den Schöpfer, im Kleinen nachahmend, schafft es sich seine eigene Welt: deren Zufälligkeiten in einer andern Ordnung verbunden, aber doch ebenso genau verbunden sind als in der wirklichen; in welcher Ursachen und Wirkungen zwar in einer andern Reihe folgen als in dieser, aber doch zu eben der allgemeinen Wirkung des Guten abzwecken (9, 324 f.). Aber es darf auch nur, wer das kann, von uns verlangen, in dem Lichte eines Genies betrachtet zu werden. Und eben darum darf die Kritik vor dem Genie nicht Halt machen, in der Furcht etwa, es zu unterdrücken. Das Genie ist durch nichts in der Welt zu unterdrücken, am wenigsten durch die Regeln, die aus ihm selbst hergeleitet sind. Wer sich verbittet, an diesen, also an dem Genie, gemessen zu werden, verrät nur, daß er keinen Funken des Genies in sich hat (10, 190).

Also wäre wohl das richtige Verständnis der Kunst dadurch zu gewinnen, daß man den Vorgang des genialen Schaffens analysierte: wie sich Notwendigkeit und Freiheit in ihm verbinden; wie in ihm das Individuelle typische Wahrheit erhält. Lessing läßt sich darauf doch nicht ein. Warum? Er fühlt die lebendige Quelle des Genies selbst nicht in sich; er muß alles durch Druckwerk und Röhren aus sich heraufpressen (10, 209). Darum hat er auch in das freie Schaffen des Genies doch kein so rechtes Vertrauen. Er, der beim Dichten seine ganze Belesenheit gegenwärtig haben muß, der bei jedem Schritt alle Bemerkungen, die er je über Sitten und Leidenschaften gemacht, ruhig muß durchlaufen können (10, 210): er schränkt das Genie doch wieder darauf ein, daß es die Teile der gegenwärtigen Welt versetze, vertausche, verringere, vermehre, um sich ein eigenes Ganze daraus zu machen, mit dem es seine eigenen Absichten verbindet (9, 325). Komponiert die Einbildungskraft selbst, weil sie sich keiner wirklichen Gegenstände der Nachahmung mehr erinnert, so

schafft sie Karikaturen (10, 156). Das Schaffen des Dichters reduziert sich also doch wieder auf ein Nachahmen; die Nachahmung aber hat ihren Wert durch ihren Zweck: also muß die Kunst, müssen die einzelnen Kunstformen aus ihrem Zweck verstanden werden. Mit Absicht dichten, mit Absicht nachahmen ist eben das, was das Genie von den kleinen Künstlern unterscheidet, die nur dichten, um zu dichten, die nur nachahmen, um nachzuahmen; und seine Absicht ist, uns zu unterrichten, was wir zu tun und zu lassen haben (9, 327). Es fragt sich also, wie das Genie im Drama menschliche Handlungen nachahmt, um diese Absicht mit uns zu erreichen.

Eine zusammenfassende Antwort auf diese Frage gibt uns Lessing, indem er beschreibt, wie der richtige Poet aus dem trockenen Faktum der Geschichte (daß z. B. eine Frau den Mann und die Söhne mordet) eine Tragödie herausarbeitet. Ist er nicht bloß ein witziger Kopf, hat er wirklich Genie, so wird er vor allen Dingen darauf bedacht sein, eine Reihe von Ursachen und Wirkungen zu erfinden, nach welcher jene unwahrscheinlichen Verbrechen nicht wohl anders als geschehen müssen. „Unzufrieden, ihre Möglichkeit bloß auf die historische Glaubwürdigkeit zu gründen, wird er suchen, die Charaktere seiner Personen so anzulegen; wird er suchen, die Vorfälle, welche diese Charaktere in Handlung setzen, so notwendig einen aus dem andern entspringen zu lassen; wird er suchen, die Leidenschaften nach eines jeden Charakter so genau abzumessen; wird er suchen, diese Leidenschaften durch so allmähliche Stufen durchzuführen: daß wir überall nichts als den natürlichsten, ordentlichsten Verlauf wahrnehmen; daß wir bei jedem Schritte, den er seine Personen tun läßt, bekennen müssen, wir würden ihn, in dem nämlichen Grade der Leidenschaft, bei der nämlichen Lage der Sachen, selbst getan haben; daß uns nichts dabei befremdet als die unmerkliche Annäherung eines Ziels, vor dem unsere Vorstellungen zurückbeben und an dem wir uns endlich voll des innigsten Mitleids gegen die, welche ein so fataler Strom dahinreißt, und voll Schrecken über das Bewußtsein befinden, auch uns könne ein ähnlicher

Strom dahin reißen, Dinge zu begehen, die wir bei kaltem Geblüt noch so weit von uns entfernt zu sein glauben“ (9, 316 f.).

Die Dichtung, philosophischer als die Geschichte, begnügt sich also nicht, die äußere Tatsache zu reproduzieren, sondern sie stellt dieselbe in ihrer Möglichkeit, vielmehr in ihrer Notwendigkeit dar. Sie erhebt sie aus der Sphäre des Besonderen in die des Allgemeinen; indem sie dadurch die Übertragung, die Zueignung ermöglicht, wird sie lehrreicher als die Geschichte. Was dieser Umwandlung widerstrebt, ist für die poetische Nachahmung nicht brauchbar. Ein Mensch, der die kläglichsten Widersprüche in sich vereinigt, dessen Handeln also des Zusammenhangs entbehrt; ein Monstrum, zu dem die Natur sich nur alle tausend Jahre einmal verirrt; ein trauriges Schicksal, das nur durch eine Menge ganz besonderer Umstände wirklich werden konnte: sie sollen nicht dramatisiert werden, denn es fehlt ihnen das Unterrichtende. „Das Genie können nur Begebenheiten beschäftigen, die ineinander gegründet sind, nur Ketten von Ursachen und Wirkungen. Diese auf jene zurückzuführen, jene gegen diese abzuwägen, überall das Ungefähr auszuschließen: das, das ist seine Sache, wenn es im Felde der Geschichte arbeitet, um die unnützen Schätze des Gedächtnisses in Nahrungen des Geistes zu verwandeln“ (9, 308). Auch das moralische Wunder, die Bekehrung durch eine unmittelbare Wirkung der göttlichen Gnade, ist darum von dem Drama ausgeschlossen (9, 188).

Wenn es nun dem Dichter gelingt, die bewegende Leidenschaft vor den Augen des Zuschauers entstehen und zu der Höhe heranwachsen zu lassen, daß sie auch vor dem Schrecklichen nicht mehr zurückbebt: so zwingt er den Zuschauer zu sympathisieren, er mag wollen oder nicht. Darin ist es begründet, daß uns das Drama, speziell die Tragödie, bessert. Daß sie uns gute Lehren und Beispiele darbietet, hat auch seinen Wert; aber das ist nicht der spezifische Nutzen der Tragödie. Ein Gewinn, den nur sie gewähren kann, ist der, daß sie gewisse Leidenschaften durch Erregung derselben reinigt, d. h. in

tugendhafte Fertigkeiten verwandelt (10, 117). Wenn die mitleidswürdige Handlung, die sie uns durch die szenische Aufführung als gegenwärtig vor Augen stellt, Allgemeinheit hat, so wird sie in uns nicht bloß das lebhafteste Mitleid mit dem Helden erwecken, sondern auch die Furcht, unser Schicksal könnte dem seinigen ähnlich werden. Dadurch nun eben, daß diese Empfindungen zu außerordentlicher Stärke gesteigert werden — ohne daß doch der Druck der Wirklichkeit die Besinnung beeinträchtigte* —, werden sie auf die richtige mittlere Höhe gestimmt. Das tragische Mitleid reinigt also die Seele desjenigen, der zu viel Mitleid fühlt, aber auch desjenigen, der zu wenig empfindet; die tragische Furcht reinigt nicht nur die Seele desjenigen, der sich ganz und gar keines Unglücks befürchtet, sondern auch desjenigen, den ein jedes Unglück, auch das entfernteste, das unwahrscheinlichste, in Angst setzt. Zusammenwirkend bringen sie auch das autopathische und sympathische Gefühl ins Gleichgewicht (10, 117 f.). Dieser Effekt ist von so hohem Wert, daß er, und er allein, den umständlichen und kostspieligen Apparat des Theaters rechtfertigt; wird er nicht erreicht, so sinkt das Schauspiel zu einer bloßen Unterhaltung herab (10, 123). Auf ihn muß also die ganze Tragödie angelegt werden; und der einzige unverzeihliche Fehler des tragischen Dichters ist, daß er uns kalt läßt (9, 250).

Analog liegt der wahre, allgemeine Nutzen der Komödie im Lachen selbst: „in der Übung unserer Fähigkeit, das Lächerliche zu bemerken; es unter allen Bemäntelungen der Leidenschaft und der Mode, es in allen Vermischungen mit noch schlimmern oder mit guten Eigenschaften, sogar in den Runzeln des feierlichen Ernstes, leicht zu bemerken“. Die Toren selbst kann die Komödie allerdings durch das Lachen nicht bessern; aber wenn sie keine verzweifelten Krankheiten heilen kann, befestigt sie doch die Gesunden in ihrer Gesundheit. „Ein Präservativ ist auch eine schätzbare Arzenei; und

* Diesen Zusatz, der durch die Sache gefordert wird, kann ich durch eine ausdrückliche Erklärung Lessings nicht belegen.

die ganze Moral hat kein kräftigers, wirksamers als das Lächerliche" (9, 303 f.). Übrigens hat Lessing eine genaue Untersuchung des Lachens und seiner Wirkung nicht angestellt. Doch will er es nicht in ein Verlachen einzelner Personen ausarten lassen; schon Aristophanes hat, wenn er einen Sokrates dem Gelächter preisgab, dessen Charakter erweitert, aus dem Persönlichen ins Allgemeine erhoben (10, 162 f.). Wer richtig lacht, wird also immer zugleich über sich selbst, über eine im eigenen Wesen liegende Möglichkeit lachen. Ferner bezeichnet es Lessing als ein unbewiesenes Vorurteil, daß die Komödie sich nur mit moralischen, verbesserlichen Fehlern abgeben solle. Jede Ungereimtheit, jeder Kontrast von Mangel und Realität ist lächerlich. Ja, an dem boshaften, nichtswürdigen Menschen ist das Lächerliche überhaupt nicht mehr lächerlich, sondern widrig, ekel, häßlich. Also muß es der Wirkung der Komödie schädlich sein, wenn sie das Moralische zu stark betont. Es ist wohl nicht zufällig, daß Lessing an die Stelle der „Laster", die man in der Komödie bestraft sehen wollte, „Unarten" setzt (9, 302 f.).

Mit dem allen hat Lessing die Auffassung des Dramas, die er ein Jahrzehnt zuvor in der Auseinandersetzung mit Nicolai und Mendelssohn entwickelt, zwar genauer bestimmt und im einzelnen verbessert, aber nicht überboten. Der Ernst, den die Poesie haben muß, wenn sich ernste Männer genießend und schaffend damit beschäftigen sollen, scheint ihm fortdauernd nur in ihrer moralischen Wirkung zu liegen. Aber die Dramaturgie bezeugt doch auch, daß er die Enge dieser Auffassung gefühlt hat und zu überwinden suchte. Der Wichtigkeit der Sache wegen teilen wir die einschlagenden Gedanken ausführlicher mit.

Die Analyse einer spanischen Dramatisierung des Essex führt ihn auf die Frage, ob es wahr sei, daß die Natur selbst einer Vermengung des Gemeinen und Erhabenen, des Possierlichen und Ernsthaften, des Lustigen und Traurigen, wie sie für das spanische Schauspiel charakteristisch ist, zum Muster diene (10, 77). Und er antwortet sich darauf: „Es ist wahr

und auch nicht wahr, daß die komische Tragödie die Natur getreu nachahmet; sie ahmet sie nur in einer Hälfte getreu nach und vernachlässiget die andre Hälfte gänzlich; sie ahmet die Natur der Erscheinungen nach, ohne im geringsten auf die Natur unserer Empfindungen und Seelenkräfte dabei zu achten. In der Natur ist alles mit allem verbunden; alles durchkreuzt sich, alles wechselt mit allem, alles verändert sich eines in das andere. Aber nach dieser unendlichen Mannigfaltigkeit ist sie nur ein Schauspiel für einen unendlichen Geist. Um endliche Geister an dem Genusse desselben Anteil nehmen zu lassen, mußten diese das Vermögen erhalten, ihr Schranken zu geben, die sie nicht hat; das Vermögen, abzusondern und ihre Aufmerksamkeit nach Gutdünken lenken zu können. Dieses Vermögen üben wir in allen Augenblicken des Lebens; ohne dasselbe würde es für uns gar kein Leben geben; wir würden vor allzu verschiedenen Empfindungen nichts empfinden; wir würden ein beständiger Raub des gegenwärtigen Eindrucks sein; wir würden träumen, ohne zu wissen, was wir träumten. Die Bestimmung der Kunst ist, uns . . . .* dieser Absonderung zu überheben, uns die Fixierung unserer Aufmerksamkeit zu erleichtern. Alles, was wir in der Natur von einem Gegenstande oder einer Verbindung verschiedener Gegenstände, es sei der Zeit oder dem Raume nach, in unsern Gedanken absondern oder absondern zu können wünschen, sondert sie wirklich ab und gewährt uns diesen Gegenstand oder diese Verbindung verschiedener Gegenstände so lauter und bündig, als es nur immer die Empfindung, die sie erregen sollen, verstattet. Wenn wir Zeugen von einer wichtigen und rührenden Begebenheit sind und eine andre von nichtigem

---

* „in dem Reiche des Schönen," fügt Lessing ein: durch einen offenbaren *lapsus calami*. Denn in der Wirklichkeit kann, nach Lessings Gedankenfolge, nur das „schön" sein, was uns die Mühe dieser Absonderung erspart; und indem die Kunst die Absonderung für uns besorgt, schafft sie uns erst „Schönes". Ein besonderes Reich des Schönen kann es also für Lessing nicht mehr geben. Was soll denn auch in dem Reich des Schönen von dem Schönen noch abgesondert werden?

Belange läuft quer ein: so suchen wir der Zerstreuung, die diese uns drohet, möglichst auszuweichen. Wir abstrahieren von ihr; und es muß uns notwendig ekeln, in der Kunst das wieder zu finden, was wir aus der Natur wegwünschten. Nur wenn eben dieselbe Begebenheit in ihrem Fortgange alle Schattierungen des Interesse annimmt und eine nicht bloß auf die andre folgt, sondern so notwendig aus der andern entspringt; wenn der Ernst das Lachen, die Traurigkeit die Freude, oder umgekehrt, so unmittelbar erzeugt, daß uns die Abstraktion des einen oder des andern unmöglich fällt: nur alsdann verlangen wir sie auch in der Kunst nicht, und die Kunst weiß aus dieser Unmöglichkeit selbst Vorteil zu ziehen. Aber genug hiervon: man sieht schon, wo ich hinaus will.“ (10, 82 f.)

Ferner unterscheidet Lessing, um die moralische Wirkung der Tragödie sicherzustellen, von der süßen Qual des tragischen Mitleids einen Jammer, den die nachahmende Kunst nicht erwecken soll; einen Jammer, der mit Schaudern an das Schicksal des Menschen denken läßt, dem Murren wider die Vorsehung sich zugesellt und Verzweiflung von weitem nachschleicht. „Man sage nicht (fährt er fort): erweckt ihn doch die Geschichte; gründet er sich doch auf etwas, das wirklich geschehen ist. Das wirklich geschehen ist? es sei: so wird es seinen guten Grund in dem ewigen unendlichen Zusammenhang aller Dinge haben. In diesem ist Weisheit und Güte, was uns in den wenigen Gliedern, die der Dichter herausnimmt, blindes Geschick und Grausamkeit scheinet. Aus diesen wenigen Gliedern sollte er ein Ganzes machen, das völlig sich rundet, wo eines aus dem andern sich völlig erkläret, wo keine Schwierigkeit aufstößt, derenwegen wir die Befriedigung nicht in seinem Plane finden, sondern sie außer ihm in dem allgemeinen Plan der Dinge suchen müssen; das Ganze dieses sterblichen Schöpfers sollte ein Schattenriß von dem Ganzen des ewigen Schöpfers sein; sollte uns an den Gedanken gewöhnen, wie sich in ihm alles zum Besten auflöse, werde es auch in jenem geschehen: und er vergißt diese seine edelste Bestimmung so sehr, daß er die unbegreiflichen Wege der

Vorsicht mit in seinen kleinen Zirkel flicht und geflissentlich unsern Schauder darüber erregt? O verschonet uns damit, ihr, die ihr unser Herz in eurer Gewalt habt! Wozu diese traurige Empfindung? Uns Unterwerfung zu lehren? Diese kann uns nur die kalte Vernunft lehren; und wenn die Lehre der Vernunft in uns bekleiben soll, wenn wir, bei unserer Unterwerfung, noch Vertrauen und fröhlichen Mut behalten sollen: so ist es höchst nötig, daß wir an die verwirrenden Beispiele solcher . . . schrecklichen Verhängnisse so wenig als möglich erinnert werden. Weg mit ihnen von der Bühne! Weg, wenn es sein könnte, aus allen Büchern mit ihnen!" (10, 119—21.)

Ich habe auch in dieser Expektoration ein Wort gestrichen, das die Idee stört, obgleich es diesmal durch den Zusammenhang des Gedankens gerechtfertigt ist. Lessing wünscht, an die verwirrenden Beispiele unverdienter schrecklicher Verhängnisse nicht erinnert zu werden. Das Gräßliche, das nicht tragisches Mitleid, sondern verzweifelten Jammer weckt, liegt in dem Unglück ganz unschuldiger Personen. Also muß er annehmen, daß in der Schuld ein Erklärungsgrund des Leidens liege, der unsern Verstand und unser Gemüt befriedigt. Aber er selbst hat des öfteren Gedanken entwickelt, welche den Unterschied des schuldigen und unschuldigen, des verdienten und unverdienten Leidens als unhaltbar erweisen. „Der Dichter muß nie so unphilosophisch denken, daß er annimmt, ein Mensch könne das Böse um des Bösen willen wollen . . . Ein solcher Mensch ist so gräßlich als ununterrichtend" (9, 192). „Der größte Bösewicht weiß sich vor sich selbst zu entschuldigen, sucht sich selbst zu überreden, daß das Laster, welches er begeht, kein so großes Laster sei, oder daß ihn die unvermeidliche Notwendigkeit es zu begehen zwinge. Es ist wider alle Natur, daß er sich des Lasters als Lasters rühmt, und der Dichter ist äußerst zu tadeln, der aus Begierde, etwas Glänzendes und Starkes zu sagen, uns das menschliche Herz so verkennen läßt, als ob seine Grundneigungen auf das Böse als auf das Böse gehen könnten."

(9, 311.) Das Entsetzen über unbegreifliche Missetaten ist so wenig eine der Absichten des Trauerspiels, daß die alten Dichter es vielmehr auf alle Weise zu mindern suchten, wenn ihre Personen ein großes Verbrechen begehen mußten: „sie schoben öfters lieber die Schuld auf das Schicksal, machten das Verbrechen lieber zu einem Verhängnisse einer rächenden Gottheit, verwandelten lieber den freien Menschen in eine Maschine, ehe sie uns bei der gräßlichen Idee wollten verweilen lassen, daß der Mensch von Natur einer solchen Verderbnis fähig sei.“ (10, 98.) Und hat nicht der dramatische Dichter, wie wir sahen, vor allem die Aufgabe, die Notwendigkeit der Handlung zu zeigen, das Ungefähr auszuschließen? auch, ja vor allem, das Ungefähr des freien Willens? Hat der Dichter das in überzeugender Weise vor unsern Augen vollbracht, so kann die Schuld nicht mehr ein Erklärungsgrund des Leidens sein, sondern fließt mit diesem in ein Verhängnis zusammen, das unser Mitleiden und unsere Furcht erregt. Und dazu eben kann uns die Tragödie dienen, die Einheit von Schuld und Leiden zu entdecken, die wir, von Natur kurzsichtig und durch das Interesse geblendet, als Mitspieler in der sogenannten Wirklichkeit nicht zu sehen vermögen.

Es ist also nur die Nachwirkung des Moralismus, den Lessing von Hause aus mit seiner Zeit teilt, daß er in der Schuld noch eine Erklärung des Leidens anerkennt, die uns das Schreckliche nicht als gräßlich empfinden lasse. Scheiden wir sie vollends aus, so bleibt uns eine rein religiöse Auffassung des Dramas. Es ruht auf dem Glauben, daß die Welt, trotzdem sie unsere Empfindung oft bis an die Grenze des Unerträglichen martert, vollkommen gut sei. Die Theodicee, die der Philosoph mit den Hilfsmitteln der Reflexion erreichen will, vollbringt der Dramatiker auf wirksamere Weise für die anschauende Erkenntnis, indem er einen geeigneten Ausschnitt der Wirklichkeit in seinem innern Zusammenhang vor Augen führt. Erschließt er dadurch unserem Gefühl den schmerzlichen Widerspruch des Daseins, bringt aber doch nicht mehr Dissonanzen an, als er aufzulösen vermag: so stärkt er unsere

Fähigkeit, die anscheinende, aber für unsere Empfindung reale Disharmonie des Lebens auszuhalten, und flößt uns Vertrauen ein, daß ihre Auflösung, auch wo sie uns unmöglich dünkt, nicht ausbleiben könne. Das Genie ist ein Mittler zwischen dem unendlichen Geist, der diese große, vielverschlungene Welt trägt, und uns endlichen Geistern, die wir uns gegen ihren übermächtigen Druck zu behaupten haben. Seine Werke sind Offenbarungen, werden als solche von ihm empfangen und von uns empfunden; und nur was Offenbarung ist in der Kunst, hat unvergänglichen Gehalt und Wert.

Nun wäre freilich erst neu zu bestimmen, worin nach Ausscheidung des Moralismus die wahre Dissonanz des Lebens besteht und die Auflösung, in der sie das Kunstwerk verklingen lassen kann. Dadurch würde auch alles, was Lessing Schönes und Gutes über das tragische Mitleid mit andern und mit sich selbst gesagt hat, in ein anderes Licht treten. Insbesondere aber würde sich für diese religiöse Betrachtung erst der höchste Sinn der Komödie enthüllen. Aber Lessing hat uns nur bis an die Schwelle dieser Deutung der Kunst geführt; und so haben wir sie hier auch nicht weiter zu verfolgen.

## 6.

Mit der Hamburgischen Dramaturgie hat sich das ästhetische Interesse Lessings so gut wie erschöpft. In den antiquarischen Briefen, den Abhandlungen über das Epigramm und anderen kleinen Schriften ähnlichen Inhalts ist er ganz überwiegend Antiquar, Historiker. Was er darin zur Theorie der Kunst noch beibringt, hat keine Bedeutung für die Philosophie der Kunst. Sodann hat er allerdings noch einen älteren dramatischen Entwurf, die Emilia Galotti, nach seiner gereiften Erkenntnis ausgeführt. Doch ist es nicht unsere Sache, hier zu untersuchen, wie weit es ihm darin geglückt ist, die tragische Wirkung, wie er sie verstand, zu erzielen. Näher liegt uns die Frage, aus welchen Ursachen wohl das auffällige Nachlassen seines ästhetischen Interesses zu erklären ist.

Nun ist es gewiß nicht zufällig, daß Lessing in dem Nachwort gerade der Schrift, in der er das Schöpferische des Genies am stärksten betont hatte, sich das wahre dichterische Genie abgesprochen hat: nur etwas, was dem Genie sehr nahe kommt, habe er mit Hilfe der Kritik zu erreichen vermocht (10, 209 f.). Mit unverkennbarer Beziehung auf sich selbst hat er an anderem Orte auch ausgesprochen, daß Geschichte, Kritik und Altertümer nicht eben die rechte Nahrung für das dramatische Genie seien (9, 360) — s e i n e Lieblingsstudien, denen er sich gerade um diese Zeit mit erhöhtem Eifer hingab. Er war sich also allen Ernstes der Grenze seiner dichterischen Begabung bewußt geworden; und es wäre fast zu verwundern, wenn er in ihr nicht auch eine Grenze seines ästhetischen Verständnisses erkannt hätte. Ehrlich gegen sich selbst, wie er war, verließ er einen Gegenstand, über den noch so viel zu sagen gewesen wäre, er selbst aber nichts Neues mehr zu sagen hatte.*

Sodann drückte auf Lessings Gemüt doch immer stärker das Mißverhältnis zwischen dem Ernst seiner Auffassung der Dichtung und der ästhetischen Barbarei in Deutschland. Welche erhabene Aufgabe hatte er dem dramatischen Dichter gestellt! Und in seinem Vaterland fand er das Vorurteil allgemein, daß es nur jungen Leuten zukomme, in dem Felde der schönen Literatur zu arbeiten. „Männer, sagt man, haben ernsthaftere Studien oder wichtigere Geschäfte, zu welchen sie die Kirche oder der Staat auffordert. Verse und Komödien heißen Spielwerke; allenfalls nicht unnützliche Vorübungen, mit denen man sich höchstens bis in sein fünfundzwanzigstes

* Daraus erklärt sich vielleicht auch die auffällige Tatsache, daß Lessing sich über den jungen Goethe wenigstens vor der Öffentlichkeit ausschwieg. Er fühlte sich ja versucht, mit Goethe („trotz seinem Genie, worauf er so sehr pocht") wegen des Goetz anzubinden. Sein Ekel gegen alles, was theatralisch heißt, hielt ihn davon ab, vielleicht aber doch auch das Gefühl, daß die Art der Kritik, in der er Meister war, gegen ein Genie, in dem die lebendige Quelle der Poesie so stark und frei sprudelte, nicht angebracht war. In der Tat bezieht sich, was er über Goetz und Werther brieflich bemerkte, nur auf Nebensächliches.

Jahr beschäftigen darf.“ Daher auch das Jugendliche, ja kindische Aussehen der schönen Literatur in Deutschland: Versuche junger Leute, die nichts geben können, weil sie nichts haben (10, 188 f.). Natürlich; denn wer der Dichtung leben wollte, müßte doch auch von der Dichtung leben können; und in Deutschland ist nichts einträglich, was im geringsten mit den freien Künsten in Verbindung steht (9, 259). Lessing selbst schlug sich seit Jahr und Tag mit Schulden herum; und wenn angebliche Verehrer ein Werk von ihm fürs Theater wünschten, sollte er noch über das Honorar rechten! Das Genie freilich, meint Lessing selbst, ist durch nichts in der Welt zu unterdrücken; wenn aber der innere Druck der Genialität wirklich nicht vorhanden ist, so muß der äußere Druck der Misère des Lebens endlich einen Mißmut erzeugen, der eine reine ästhetische Stimmung unmöglich macht. Ohne solche ist aber auch eine Kritik, die dem Verständnis der Kunst wirklichen Gewinn bringen soll, nicht zu denken.

Also mußte sich Lessings Geist einem Gebiete zuwenden, das ihm stärkere Erregungen brachte als die ästhetischen. Das Schicksal kam diesem Bedürfnis entgegen. Es wies ihn kurze Zeit nach dem Abschluß der Dramaturgie darauf hin, daß es für seine Kritik noch eine ernsthaftere Aufgabe gebe, als den wahren Sinn der verschiedenen Gattungen der Dichtung ins Licht zu setzen.

---

# Drittes Kapitel.

## Lessing als Vorkämpfer der intellektuellen Redlichkeit.

### 1.

Wir haben die Entwicklung von Lessings Stellung in und zu Fragen der Weltanschauung im Jahr 1760 abgebrochen. Bis dahin hatte er, so lebhaft ihn die religiöse Gärung der Zeit beschäftigte, doch nur von Fall zu Fall mit den Phänomenen derselben abgerechnet, die in seinen Gesichtskreis eintraten und ihn irritierten; und er hatte so freilich bei der Unbefangenheit seines Gemüts und der Schärfe seines Auges manchen Gedanken produziert, der über dem geistigen Niveau seiner Zeitgenossen lag. Als er nun in Breslau sich die Schriftstellerei für einige Jahre versagte, kam ihm auch das Bedürfnis, seine Auffassung der Religion zu vertiefen. Seinem Naturell gemäß erholte er sich bei der Geschichte Rats; er gab sich patristischen Studien hin und las zum erstenmal zusammenhängend und eindringend den großen Ketzer Spinoza. Im einzelnen sind wir über diese Studien wenig unterrichtet; doch lassen schon gleichzeitige Zeugnisse erkennen, daß sich durch seine Beschäftigung mit der Urgeschichte des Christentums seine Auffassung der geoffenbarten Religion merklich verschob, und daß Spinoza auch sein eigenes Denken über Gott und Welt und den Menschen in stärkere Bewegung brachte. Da Lessing selbst einen Zusammenhang zwischen diesen beiden Strömungen seiner ferneren geistigen Entwicklung erst in den letzten Jahren seines Lebens hergestellt hat, so verfolgen wir sie zuerst je für sich in gesonderter Betrachtung.

Zwei kirchengeschichtliche Abhandlungen, die Fragmente geblieben sind, zeigen zunächst, daß er die Originalität des Christentums niedriger einschätzen lernte, als er wohl bis dahin mit andern, rechtgläubigen Theologen getan hatte, und daß er die Anfänge des Christentums sehr vorurteilslos, um nicht zu sagen: sehr pietätlos betrachten lernte. Der Versuch über die Elpistiker (14, 297—311) hebt nachdrücklich hervor, daß die Hoffnung eines künftigen Lebens kein unterscheidendes Merkmal des Christentums war. Ohne diese Hoffnung kann überhaupt keine Religion gedacht werden; sie war auch der gemeinen heidnischen Religion nicht fremd und war das Endziel aller Mysterien der Heiden. Aber auch dieser Hoffnung selbst kann Lessing einen unbedingten Wert nicht zugestehen: sie ist vielmehr eine Zerstörerin des Lebens; wie sie unter den Christen nicht bloß wahre Bekenner machte, sondern auch viele falsche Märtyrer, „die für nichts besser als für Selbstmörder zu halten sind." Ferner beschäftigte sich Lessing eingehend mit der Art und Weise der Fortpflanzung und Ausbreitung der christlichen Religion (14, 314—332). Die Apologeten des Christentums sahen darin die unmittelbare Hand Gottes. Lessing bemerkt dazu: „Ich leugne nichts; aber um mich davon zu überzeugen, darf ich doch wohl den natürlichen Lauf der Dinge etwas genauer betrachten, um zu sehen, wie weit es durch diesen allein mit einer Religion hätte gehen können, deren anderweits erwiesene Richtigkeit ich so lange beiseite setze." Wie wichtig ihm sein Vorhaben ist, zeigt die Mahnung, die er an sich selbst richtet: „Dieser Untersuchung unterziehe dich als ein ehrlicher Mann. Sieh überall mit deinen eigenen Augen. Verunstalte nichts; beschönige nichts. Wie die Folgerungen fließen, so laß sie fließen. Hemme ihren Strom nicht; lenke ihn nicht." Und er findet nun freilich, daß es bei der Ausbreitung des Christentums sehr menschlich zuging. Die ersten Christen hielten mit ihren eigentlichen Lehrsätzen zurück und reizten dadurch die Neugierde; sie wußten durch die Heiligkeit ihres Lebens ein großes Vorurteil zu erwecken; sie wußten ihre geheimen Lehr-

sätze, wenn sie sie entdeckten, durch eine modische Afterphilosophie, durch untergeschobene Prophezeiungen und Bücher zu erhärten; sie lockten durch ihre Freigebigkeit an, durch ihre Gelindigkeit gegen die Sklaven; sie sicherten sich gegen Abfall durch ihre Nachsicht gegen alle Arten von Ketzern. Ihre geheimen Zusammenkünfte verdienten bestraft zu werden, und zwar um so viel mehr, da ihre Religion dergleichen Zusammenkünfte im geringsten nicht erforderte (Matt. 18, 20). Daß ihre „heiligen Schmausereien“ unschuldig waren, konnten die Heiden nicht wissen, und Mißbräuche stellten sich auch bald genug ein. Wie weit hierin Lessing die historische Wahrheit getroffen oder verfehlt hat, tut für uns nichts zur Sache. Von Wert ist es dagegen, das Leitmotiv seiner Untersuchung zu erkennen, das in einer Anmerkung über die Ausrottung der Bacchanalien zu Rom am deutlichsten zutage tritt. Er geht in der Geschichte der christlichen Kirche den Spuren modernen Sekten- und Konventikelwesens nach, das ihm durch seine sittliche Zerfahrenheit und religiöse Anmaßung, durch seine Begehrlichkeit und Leichtfertigkeit in Behandlung der höchsten Fragen gleich verhaßt und verächtlich ist. Wahrheit und Philosophie bringen es bei dem Pöbel nicht weit. Also kann freilich die rasche Ausbreitung des Christentums, wenn man darin nicht die unmittelbare Hand Gottes sehen will, nicht eben durch die Anziehungskraft der Wahrheit bewirkt sein. Übrigens schließt Lessing vorsichtig nach außen, vorsichtig auch gegen sich selbst, mit der Mahnung: „Wenn aus allem, was bisher angeführt worden, folgen sollte, daß die christliche Religion durch ganz natürliche Mittel fortgepflanzt und ausgebreitet worden: so hüte man sich zu glauben, daß wider die Religion selbst etwas Nachteiliges daraus folgen könne.“ („Müsse“ wäre wohl richtiger; es kann ja in der Tat die Wahrheit auch in die unrechten Hände fallen. Doch zeigt die Fortsetzung, daß Lessings Gedanke nach einer andern Richtung zielt.) „Hat Christus selbst [wie die Theologen zugeben] die bequemste Zeit erwartet, hat er das große Wunder seiner Erscheinung nicht bloß durch lauter andre

Wunder unterstützen, sondern dem natürlichen Lauf der Dinge unterwerfen wollen: warum wollen wir diesen natürlichen Lauf der Dinge bei der weitern Ausbreitung aus den Augen setzen?" Man meine also nicht, daß das Göttliche immer gerade wunderhaft sein müsse. Freilich: wenn das Wunder doch eine Entwicklung einleitet, die sich nach dem natürlichen Lauf der Dinge fortsetzt, sollte es dann nicht überhaupt entbehrlich sein? sollte dann nicht auch schon der Eintritt des Göttlichen in die Welt natürlich vor sich gehen?

Auf diesem Wege treffen wir in der Tat Lessing in dem Fragment „über die Entstehung der geoffenbarten Religion". Es ist sehr flüchtig hingeworfen und leidet an erheblichen Unklarheiten. Doch läßt es die Richtung erkennen, in der sich Lessings Denken bewegt. Er unterscheidet eine natürliche und eine positive Religion, und in der positiven Religion Konventionelles und Wesentliches. Des Wesentlichen der positiven Religion wird jeder unmittelbar durch seine Vernunft gewiß; es fällt also mit der natürlichen Religion zusammen, zu der jeder Mensch nach dem Maß seiner Kräfte aufgelegt und verbunden ist. Ihr vollständigster Inbegriff ist: einen Gott erkennen, sich die würdigsten Begriffe von ihm zu machen suchen, auf diese würdigsten Begriffe bei allen Handlungen und Gedanken Rücksicht nehmen. Das sollte, das würde jeder tun nach dem Maß seiner Kräfte, in individueller, also verschiedener Weise: sonach würde eines jeden Menschen natürliche Religion verschieden sein; sonach kann die natürliche Religion nicht gemeinschaftliche Religion werden. Sobald man also auch die Religion gemeinschaftlich zu machen für gut erkannt, mußte man sich über gewisse Dinge und Begriffe vereinigen und diesen konventionellen Dingen und Begriffen eben die Wichtigkeit und Notwendigkeit beilegen, welche die natürlich erkannten Religionswahrheiten durch sich selber hatten. Die gemeinschaftliche Religion kann also nur eine positive Religion sein. Das Konventionelle in der positiven Religion wird aber zum Range der natürlich erkannten Religionswahrheit erhoben durch das Ansehen des Stifters,

der vorgibt, daß es ebenso gewiß von Gott komme wie diese, nur mittelbar, durch ihn. Die positive Religion tritt so als geoffenbarte Religion ins Dasein.

Bei dieser Konstruktion (die durch die nur angedeutete Analogie mit der Bildung des positiven Rechts aus dem Rechte der Natur nicht erläutert wird) bleibt allerdings vieles unbestimmt und fraglich. Das Verhältnis der natürlichen und positiven Religion erscheint bald als Nacheinander, bald als Ineinander; das Konventionelle der positiven Religion stellt sich bald als Zusatz zur natürlichen Religion dar, bald als Modifikation derselben; also auch das Wesentliche der Religion bald als Teil, bald als Prinzip. Ganz dunkel bleibt, wie der Stifter der positiven Religion zu dem Vorgeben einer Offenbarung kommt; auch zeigt Lessing nicht, worauf das Ansehen beruht, das seinem Vorgeben Glauben schafft. Dürften wir diesen Punkt aus den Anmerkungen über die Ausrottung der Bacchanalien zu Rom erklären, so müßte der Religionsstifter entweder schon Heerführer und Gesetzgeber eines ganzen Volks sein (wie Moses), oder *sacrificulus et vates*, d. h. ein dreister Betrüger, der den Enthusiasmus der Geistesarmen zu entfachen versteht: dieser ist ja (wie Lessing nach Shaftesbury bemerkt) „eine wahre ansteckende Krankheit der Seele, die mit einer unglaublichen Geschwindigkeit um sich greift“ (14, 326—330). Nun war das achtzehnte Jahrhundert wohl geneigt, das Vorgeben einer Offenbarung als erlaubtes Hilfsmittel der Regierungskunst zu betrachten. Aber auf Jesus, an den Lessing doch vor allen denken mußte, paßt die Analogie mit Moses nicht; und daß Lessing (der 1754 Muhammed gegen den Vorwurf des Betrugs warm verteidigt hatte) ihn als einen, der den *vates* spielte, habe darstellen wollen, ist doch schwer zu glauben.

Vielleicht waren diese Schwierigkeiten auch eine Ursache, warum Lessing den angefangenen Aufsatz hat liegen lassen. Übrigens hängen die Folgerungen, die Lessing zieht, nur lose mit seiner konstruierten Entstehungsgeschichte der geoffenbarten Religion zusammen. Er urteilt nämlich, daß alle posi-

tiven und geoffenbarten Religionen gleich wahr und gleich falsch seien. Gleich wahr, weil ihre Bildung überall gleich notwendig war. Gleich falsch aber nicht deshalb, weil sie überall auf einem Vorgeben beruhen, sondern weil in ihnen das Konventionelle das Wesentliche schwächt und verdrängt. Darum sind sie auch doch nicht wirklich gleich falsch, sondern schlimmer und besser: „die beste geoffenbarte oder positive Religion ist die, welche die wenigsten konventionellen Zusätze zur natürlichen Religion enthält, die guten Wirkungen der natürlichen Religion am wenigsten einschränkt.“ Also fällt für die sittlich-religiöse Praxis der Hauptnachdruck auf den Gegensatz von Religionswahrheiten, die ihre Wichtigkeit und Notwendigkeit „unmittelbar durch eines jeden Vernunft“ oder „durch sich selber“ haben, und solchen, deren Wichtigkeit und Notwendigkeit dem einzelnen von außen durch eine bestehende, irgendwie entstandene religiöse Satzung auf-oktroyiert wird. Und natürlich soll nach Lessings Meinung (niedergeschrieben hat er das nicht mehr) der einzelne sein Leben auf jene gründen, sich von dem Joche dieser wenigstens innerlich befreien. Jeder lebe der Wahrheit, die ihm durch ihr selbsterprobtes Eigengewicht als richtig, als notwendig sich erweist: das ist der praktische Ertrag von dieser Würdigung der positiven Religion, der keines Beweises und keiner Ableitung bedarf, da er seine Wahrheit in sich selbst trägt.

## 2.

In den sechziger Jahren hat Lessing auf religiöse Fragen sich vor der Öffentlichkeit nicht eingelassen; daß er sie aber auch in der zweiten Hälfte dieses Jahrzehnts nicht aus dem Auge verlor, zeigt die unmutige Äußerung in einem Brief an Ebert (18. Okt. 1768): „Das *pro* und das *contra* über diesen Punkt habe ich eines so satt wie das andre.“ Doch wenn er etwa die Absicht gefaßt hatte, religiösen Diskussionen aus dem Wege zu gehen, so wurde sie ihm durch die Tücke des Schicksals so durchkreuzt, daß der Rest seines Lebens gerade religiöse Kämpfe zum Hauptinhalt bekommen sollte. Denn im folgenden

Jahr lernte er in Hamburg des kürzlich verstorbenen Hermann Samuel Reimarus' „Schutzschrift für die vernünftigen Verehrer Gottes“ kennen: und damit war ihm seine nächste und letzte Aufgabe gewiesen.

Reimarus hat in diesem seinem Lebenswerk den umfassendsten, rücksichtslosesten und nachdrücklichsten Angriff auf das positive Christentum unternommen, den überhaupt ein deutscher Aufklärer des 18. Jahrhunderts gewagt hat; er hat insbesondere das Allzumenschliche in der heiligen Geschichte unbarmherzig aufgedeckt und verurteilt, und auch die Apostel, ja Jesus selbst nicht geschont. Welchen Eindruck das Studium seiner Kritik der christlichen Offenbarung auf Lessing gemacht hat, ist uns leider durch gleichzeitige, direkte Äußerungen Lessings nicht bezeugt; doch können wir ihn aus manchen Symptomen mit ziemlicher Sicherheit erschließen.

Es ist zum voraus zu vermuten, daß Lessing über der Schrift deren Urheber nicht vergessen hat. Reimarus hatte sich nicht verpflichtet gefühlt, durch offene Vertretung seines Unglaubens sein und seiner Kinder Glück zu gefährden. Was er von seinen religionsphilosophischen Gedanken veröffentlicht hatte, konnte sogar als schätzbarer Beitrag zur Verteidigung des Christentums auch von positiven Theologen gewürdigt werden; und den kirchlichen Schein hatte er so gut gewahrt, daß ihm bei seinem Ableben nachgesungen werden konnte:

> Genieß der Seligkeit des Christen und des Weisen,
> Der für die Ehre Gottes denkt.

Die Verantwortung für diese „Heuchelei“ schob er dem Glaubenszwang zu, „welchen die Herren Theologen und Prediger vermöge ihrer Schmähungen und Verfolgungen den Bekennern einer vernünftigen Religion bis an ihren Tod anlegen“. Besondere Hochachtung konnte er Lessing dadurch nicht einflößen, der schon als junger Mensch (1751) der Meinung war: „einem ehrlichen Mann ist es nicht genug, die Wahrheit entdeckt zu haben; er tritt auch offenbar auf ihre Seite“ (4, 377); der eben im Jahr 1769 das Publikum tadelte, daß es gegen alles, was Streitschrift heißt und ihr ähnlich sieht, allzu

ekel sei, und als seine Denkungsart bekannte: „wer in dem allergeringsten Dinge für Wahrheit und Unwahrheit gleichgültig ist, wird mich nimmermehr überreden, daß er die Wahrheit bloß der Wahrheit wegen liebet". (11, 4.) Darum konnte ihn der Blick auf Reimarus bloß warnen, das Bild seines Lebens nicht durch eine ähnliche Zweideutigkeit zu verunstalten. Aber wo Lessing nicht mit eitler Anmaßung zu tun hatte, trieb ihn seine natürliche Gutherzigkeit an, die Menschen lieber zu verstehen als zu richten. Daß Reimarus gegen Wahrheit und Unwahrheit nicht gleichgültig war, bewies das bloße Dasein seiner Schutzschrift, zeigte deren Ton aufs überzeugendste. Der mutigste war er freilich nicht gewesen; aber zum „Heuchler" hatte ihn wirklich nur die Unduldsamkeit der Kirche gemacht. So konnte Lessing sich sogar aufgefordert fühlen, durch nachträgliche Veröffentlichung der „Schutzschrift" die Ehre des sonst so trefflichen Mannes zu retten. Damit kam er ja zugleich vielen zu Hilfe, die unter derselben „Heuchelei" litten. — Daß solche Gedanken Lessing bewegten, ist nicht bloße Vermutung. Er bemerkt später selbst, daß des Reimarus Dringen auf Duldung der Deisten ihm Adam Neusers Schicksal ins Gedächtnis zurückgerufen habe, der gewiß nicht Moslem geworden wäre, wenn man ihn nicht aus der Christenheit hinaus verfolgt hätte; dem unglücklichen Mann wenigstens jetzt, nach 200 Jahren, bei der Nachwelt noch Gehör zu verschaffen, gereicht ihm zur lebhaften Befriedigung. (12, 267. 236.) Und von dem gegen Berengar von Tours erhobenen Vorwurf, daß er seine Meinung mit Fleiß dunkel und zweideutig vorgetragen habe, nimmt Lessing die Veranlassung zu einer Expektoration, bei der er wohl eher Reimarus als Berengar vor Augen hatte. „Ich weiß nicht, ob es Pflicht ist, Glück und Leben der Wahrheit aufzuopfern; wenigstens sind Mut und Entschlossenheit, welche dazu gehören, keine Gaben, die wir uns selbst geben können. Aber das, weiß ich, ist Pflicht, wenn man Wahrheit lehren will, sie ganz oder gar nicht zu lehren; sie klar und rund, ohne Rätsel, ohne Zurückhaltung, ohne Mißtrauen in ihre Kraft und Nützlichkeit zu lehren: und

die Gaben, welche dazu erfordert werden, stehen in unserer Gewalt" (11, 67 f.). Wo Reimarus Wahrheit lehren wollte (im engen Kreis der Freunde, denen er die Schutzschrift mitteilte), lehrte er sie ganz, klar und rund, ohne Rätsel und Zurückhaltung; den Mut, Glück und Leben für die Wahrheit aufzuopfern, konnte er sich nicht geben.

Ferner ist bei einem Lessing, der immer mit Vorliebe die Partei des Angegriffenen nahm, zum voraus wahrscheinlich, daß er durch Reimarus' leidenschaftlichen Angriff auf die Offenbarungsreligion sich eher mahnen ließ, in seinem Urteil behutsamer zu werden. Ein indirektes Zeugnis dafür gibt uns vielleicht ein Brief Lessings an Mendelssohn vom 9. Jan. 1771. Lessing bemerkt darin, daß er nicht erst seit gestern besorge, er möchte, indem er gewisse Vorurteile weggeworfen, ein wenig zuviel mit weggeworfen haben, was er werde wieder holen müssen. „Daß ich es zum Teil nicht schon getan, daran hat mich nur die Furcht verhindert, nach und nach den ganzen Unrat wieder in das Haus zu schleppen. Es ist unendlich schwer zu wissen, wann und wo man bleiben soll, und Tausenden für einen ist das Ziel ihres Nachdenkens die Stelle, wo sie des Nachdenkens müde geworden. Ob dieses nicht auch manchmal der Fall unseres Ungenannten gewesen, will ich nicht so geradezu leugnen. Nur Unbilligkeit möchte ich nicht gern auf ihn kommen lassen." Deren hatte Mendelssohn den Unbekannten beschuldigt (27. Nov. 1770), da er die Personen der heiligen Geschichte nicht nach den Sitten und Kenntnissen ihrer Zeit, nicht in Vergleichung mit ihren Nebenmenschen beurteile. Lessing findet seinen Einspruch sehr begründet, erwidert aber, daß auf solche historische Würdigung nur Charaktere und Handlungen Anspruch haben, die weiter nichts sein sollen als Charaktere und Handlungen bloßer Menschen. „Aber sind Patriarchen und Propheten Leute, zu denen wir uns herablassen sollen? Sie sollen vielmehr die erhabensten Muster der Tugend sein, und die geringste ihrer Handlungen soll in Absicht auf eine gewisse göttliche Ökonomie für uns aufgezeichnet sein. Wenn also an Dingen, die sich nur kaum

entschuldigen lassen, der Pöbel mit Gewalt etwas Göttliches finden soll und will: so tut, denke ich, der Weise unrecht, wenn er diese Dinge bloß entschuldigt. Er muß vielmehr mit aller Verachtung von ihnen sprechen, die sie in unsern bessern Zeiten verdienen würden, mit aller der Verachtung, die sie in noch bessern, noch aufgeklärtern Zeiten nur immer verdienen können." Reimarus hat also recht, wenn er am Ideal mißt, was für ein Ideal gelten will; er hat recht gegen den Menschen vergötternden Pöbel. Aber ein Vorurteil überwinden heißt noch nicht die Sache richtig verstehen, die unter dem Vorurteil freilich falsch verstanden wird. Indem Reimarus das nicht beachtete, nahm er als Ziel seines Nachdenkens die Stelle, da er des Nachdenkens müde geworden war. Lessing aber mochte durch ihn angetrieben werden, nun erst den richtigen Sinn der geschichtlichen Tatsachen zu suchen, die von der Orthodoxie falsch gedeutet werden. Und dabei fand er sich versucht, manchen guten Gedanken des christlichen Glaubens wieder aufzunehmen, den er mit dem Vorurteil, darin eine fixe göttliche Wahrheit zu haben, weggeworfen hatte. So verdanken wir des Reimarus „Schutzschrift" Lessings „Erziehung des Menschengeschlechts".

Welches war nun der Beweggrund, der Lessing zur Herausgabe der „Schutzschrift" antrieb? Da er im Okt. 1768 Ebert, wie schon bemerkt, gesteht, er sei des *pro* und *contra* im Punkte der Religion gleich satt, und den Freund mahnt, lieber von geschnittenen Steinen zu schreiben: „Ihr werdet sicherlich wenig Gutes, aber auch wenig Böses stiften"; da er im November desselben Jahres gegen Mendelssohn seine Beschäftigung mit den Altertümern durch die Bemerkung entschuldigt: „mit allen zu unserer wahren Besserung wesentlichen Studien ist man so bald fertig, daß einem Zeit und Weile lang wird": so muß man doch wohl nach einem bestimmten Grund dafür suchen, daß er sich diesen Studien bald darauf mit mehr Eifer als je hingab. Aber Lessing hat sich nicht herabgelassen, uns darüber Rechenschaft abzulegen. Wir sind darauf angewiesen, seinen eigentlichen Beweggrund aus unsicheren und widersprechenden Andeutungen zu erschließen.

In dem oben benützten Brief an Mendelssohn bittet er diesen, Lavater auf seine Bekehrungsversuche mit aller möglichen Freiheit, mit allem nur ersinnlichen Nachdruck zu antworten, und fügt hinzu: „Sie allein dürfen und können [als Jude] in dieser Sache so sprechen und schreiben und sind daher unendlich glücklicher als andre ehrliche Leute, die den Umsturz des abscheulichsten Gebäudes von Unsinn nicht anders als unter dem Vorwande, es neu zu unterbauen, befördern können." Dagegen will er im Jahr 1777, in seiner Vorbemerkung zu der Fortsetzung der Fragmente, von einem Leser des ersten Fragments gebeten worden sein, das Dreisteste und Stärkste aus dem Werk des Unbekannten mitzuteilen, „um bei Kleingläubigen den Verdacht nicht zu erwecken, was für unbeantwortliche Dinge so geheim gehalten würden"; und er spricht den Wunsch aus, daß der Unbekannte, der dem Ideale eines echten Bestreiters nahe gekommen, bald einen Mann erwecken möchte, der dem Ideal eines echten Verteidigers der Religion ebenso nahe käme (11, 303. 430). Er hat sich auch ferner immer energisch verbeten, für einen Feind des Christentums ausgegeben zu werden. Scheinbar ganz offen spricht er sich über die Herausgabe des Ungenannten im Frühjahr 1778 in einer projektierten Schrift gegen Mascho aus: „Ich habe ihn darum in die Welt gezogen, weil ich mit ihm nicht länger allein unter einem Dache wohnen wollte. Er lag mir unaufhörlich in den Ohren; und ich bekenne, daß ich seinen Zuraunungen nicht immer so viel entgegenzusetzen wußte, als ich gewünscht hätte. Uns, dacht ich, muß ein Dritter entweder näher zusammen oder weiter auseinander bringen: und dieser Dritte kann niemand als das Publikum sein." (16, 406.)

Diese Äußerungen mögen alle wahr sein: aber es ist keine für sich, sie sind auch nicht zusammen *die* Wahrheit. Daß Lessing den Umsturz „des abscheulichsten Gebäudes von Unsinn", unter dem Vorwande, es neu zu unterbauen, zu befördern wünschte, ist ihm sehr wohl zuzutrauen; aber man vergesse über diesem frommen Wunsche nicht, was

er unmittelbar zuvor gestanden: daß er fürchte, mit gewissen Vorurteilen manches weggeworfen zu haben, was er werde wieder holen müssen. Ums bloße Umstürzen konnte es ihm also nicht zu tun sein. Deshalb ist es auch glaublich, daß Lessing zu zeigen wünschte, die Angriffe der Ungläubigen seien für die christliche Religion nicht so gefährlich, wie gewisse auf ein System eingeschworene Theologen glauben machen wollen; aber das erwartete und wünschte er gewiß nicht, daß der zu hoffende ideale Verteidiger des Christentums gegen Reimarus als idealen Bestreiter desselben das schlichte Laienchristentum, wie die Laien selbst es auffaßten, zu retten vermöchte. Endlich ist auch anzunehmen, daß Lessing durch die entstehende Diskussion in seiner eigenen Auseinandersetzung mit Reimarus gefördert zu werden hoffte: nur hätte er bloß aus diesem Grunde einen Kampf, wie er werden mußte, gewiß nicht entfacht. Was war denn nun sein eigentlicher, entscheidender Beweggrund?

Um diesen zu verstehen, müssen wir noch bedenken, daß Lessing in jener Zeit eine schielende Vermittlungstheologie, die immer mehr um sich griff, viel verderblicher fand als die konsequente Orthodoxie. Diese schränkte den Gebrauch der Vernunft ein, jene verfälschte ihn. „Mit der Orthodoxie (schreibt er dem Bruder Karl den 2. Febr. 1774) war man, Gott sei Dank, ziemlich zu Rande; man hatte zwischen ihr und der Philosophie eine Scheidewand gezogen, hinter welcher eine jede ihren Weg fortgehen konnte, ohne die andre zu hindern. Aber was tut man nun? Man reißt diese Scheidewand nieder und macht uns unter dem Vorwande, uns zu vernünftigen Christen zu machen, zu höchst unvernünftigen Philosophen . . . Flickwerk von Stümpern und Halbphilosophen ist das Religionssystem, das man jetzt an die Stelle setzen will; und mit weit mehr Einfluß auf Vernunft und Philosophie, als sich das alte anmaßt.“ Wenn nun Lessing (nach demselben Brief) nicht nur der Welt gönnt, daß man sie aufzuklären suche, nicht nur von Herzen wünscht, daß ein jeder über die Religion vernünftig denke, sondern sich selbst verabscheuen müßte,

hätte er bei seinen „Sudeleien" einen andern Zweck als diesen: so muß er vor allem diese unklare und unwahre Verbindung von Vernunft und Christentum zu sprengen suchen. Dann, und erst dann, konnte der Prozeß zwischen Vernunft und Offenbarung neu aufgenommen, ehrlich durchgefochten und vielleicht auch durch einen haltbaren Vergleich abgeschlossen werden. Was Lessing zur Erreichung dieses Endziels werde tun können, mußte die Zeit weisen. Zunächst war ihm in Reimarus ein Mann in die Hände gelaufen, der seinem Ideale eines echten Bestreiters des Christentums nahe kam: der die Sache mit Ernst und Freimütigkeit anfaßte und zu keiner Verschleierung, keiner Verkleisterung des Mißverhältnisses zwischen Vernunft und Christentum die Hand bot. Den faulen Frieden durch einen Dritten brechen zu lassen, entsprach nicht bloß Lessings Neigung, die eigenen Gedanken als Berichtigung einer fremden Meinung zu geben, sondern ermöglichte ihm auch, sofort ganz unauffällig die Rolle des ehrlichen Maklers zu übernehmen. Daß er sich aber wirklich entschloß, durch Herausgabe der Schutzschrift einen Kampf zu eröffnen, der bitterböse werden konnte, dazu trieb ihn das Mitgefühl mit so manchem braven Mann, dessen Charakter unter dem bestehenden religiösen System Not litt, wie auch die Sorge für sich selbst, der ja den Umsturz des abscheulichsten Gebäudes von Unsinn nur unter dem Vorwande, es neu zu unterbauen, befördern konnte.

3.

Schon im Jahr 1771 wollte Lessing gegen den Rat der Berliner Freunde die ganze „Schutzschrift" veröffentlichen. Der Verleger aber, der sie übernommen hätte, stellte die Bedingung, daß sie die Zensur passiere, und diese wollte den Druck zwar nicht verhindern, aber auch nicht ihr *vidi* darunter setzen. Nachdem sich also dieser Plan zerschlagen hatte, eilte Lessing mit der Herausgabe auch nicht mehr; es kam ihm wohl der Gedanke, daß er sie erst vorbereiten müsse, damit ihre Wirkung seiner Absicht entsprechen könne. Wenig-

stens hat er die aufgenötigte Verzögerung in dieser Richtung trefflich benützt und mit der Veröffentlichung der Fragmente gewartet, bis sich im Jahr 1774 eine scheinbar ganz ungesuchte Veranlassung dazu gab.

Wenn Lessing einen reellen Erfolg haben wollte, mußte er sich zuerst das Vertrauen der Orthodoxie erwerben, daß er auch ihr gerecht zu werden vermöge; mußte er versuchen, die starre Rechthaberei der Orthodoxen und der Aufklärer zu einer den Verhältnissen Rechnung tragenden, klugen, aber ehrlichen Vertretung ihrer Grundsätze zu mildern; mußte er die Gemüter einem ersprießlichen Zusammenwirken geneigt machen. Diese Absicht ist bereits in dem Berengarius Turonensis (1770) deutlich zu erkennen; sie zieht sich als roter Faden durch die zwei Aufsätze hindurch, in denen er 1773 Leibnizens Stellung zum Dogma erläutert und rechtfertigt, und durch die Rettung des Adam Neuser (1774); sie tritt in den Anmerkungen, womit er das erste Fragment des Ungenannten begleitet, offen zutage. Der Natur der Sache nach konnte er sie in den vorausgehenden Aufsätzen nur nebenbei und verdeckt verfolgen; wir dürfen trotzdem in ihr den eigentlichen Beweggrund sehen, der ihn zur Veröffentlichung derselben bestimmte.

Daß Lessing in Berengar von Tours einen vorreformatorischen Zeugen für die lutherische Abendmahlslehre nachwies, war ein freundlicher Dienst, den er den orthodoxen Bekennern „seines“ Glaubens (11, 67) erwies und der von ihnen als solcher anerkannt wurde. Er lehnt es dabei freilich ab, auf die dogmatische Frage einzugehen; er versichert sogar ausdrücklich, daß es ihm nicht einfallen könne, „die Hand nach der schwankenden Lade des Bundes auszustrecken“ (11, 161). Doch zeigt er etwas mehr als historische Unbefangenheit, wenn er die Vermutung ausspricht, daß die lutherische Auffassung des Abendmahls die gerade Fortentwicklung der urchristlichen sei, von der die reformierte und katholische nach entgegengesetzter Richtung sich entferne. Dadurch setzte er sich bei den lutherischen Theologen in einen so lieblichen Geruch von Recht-

gläubigkeit, daß er Eva König ankündigen konnte, er werde noch für nichts Geringeres als für eine Stütze der Kirche ausgeschrien werden. „Ob mich das aber so recht kleiden möchte, und ob ich das gute Lob nicht bald wieder verlieren dürfte, das wird die Zeit lehren.“ (25. Okt. 1770.) Aber er benützt zugleich das Beispiel des Berengar, um einen Begriff der Ketzerei aufzustellen, der die starre Orthodoxie sprengt. „Das Ding, was man Ketzer nennt, hat eine sehr gute Seite. Es ist ein Mensch, der mit seinen eigenen Augen wenigstens sehen wollen. Die Frage ist nur, ob es gute Augen gewesen, mit welchen er selbst sehen wollen. Ja, in gewissen Jahrhunderten ist der Name Ketzer die größte Empfehlung, die von einem Gelehrten auf die Nachwelt gebracht werden können“ (11, 62 f.). Das mochte der orthodoxe Lutheraner vom 11. Jahrhundert, von einem Berengar gerne zugeben. Aber Lessing deutet auch an, daß er unter diese gewissen Jahrhunderte sein Jahrhundert mit einrechnet und die Anwendung auf sich selbst macht. Es ist ihm, wie er offen sagt, von größter Wichtigkeit, durch die von ihm entdeckte Schrift des Berengar die Legende von dessen schließlicher Bekehrung zerstören zu können; er gibt zu, daß davon ein großer Teil seiner Beruhigung abhange. Wenn ein Berengar, dessen Ketzerei nur darin bestand, daß er seiner Zeit in der Erkenntnis der Wahrheit vorauseilte, im Angesichte des Todes so hätte umgekehrt werden können, daß Wahrheit für ihn Wahrheit zu sein aufhörte, so möchte Lessing aller Untersuchung der Wahrheit entsagen. „Denn wozu diese fruchtlosen Untersuchungen, wenn sich über die Vorurteile unserer ersten Erziehung doch kein dauerhafter Sieg erhalten läßt? . . . Nein, nein, einen so grausamen Spott treibet der Schöpfer mit uns nicht. Wer daher in Bestreitung aller Arten von Vorurteilen niemals schüchtern, niemals laß zu werden wünscht, der besiege ja dieses Vorurteil zuerst, daß die Eindrücke unserer Kindheit nicht zu vernichten wären. Die Begriffe, die uns von Wahrheit und Unwahrheit in unserer Kindheit beigebracht werden, sind gerade die allerflachsten, die sich am allerleichtesten durch selbst-

erworbene Begriffe auf ewig überstreichen lassen: und diejenigen, bei denen sie in einem späteren Alter wieder zum Vorschein kommen, legen dadurch wider sich selbst das Zeugnis ab, daß die Begriffe, unter welchen sie jene begraben wollen, noch flacher, noch seichter, noch weniger ihr Eigentum gewesen als die Begriffe ihrer Kindheit" (11, 79 f.). Also ist der Wahrheitsforscher als solcher und zu allen Zeiten „Ketzer". Wie weit er von der „Orthodoxie" seiner Zeit abweichen wird, ist unwesentlich; aber er kann sich nicht durch seine Kindheit, d. h. durch die Überlieferung, die ihm als heilige Überzeugung suggeriert wurde, tyrannisieren lassen. Es ist ein Hauptstück von Lessings religiösem Glauben, daß diese Suggestion wieder völlig zerstört werden könne.

Ein anderes aber ist Eifer für die Wahrheit, ein anderes Fanatismus der Aufklärung. Gerade der wahre Ketzer, nämlich Selbstdenker, sieht seine Aufgabe nicht bloß im Widersprechen, Verneinen. Dies zeigt Lessing an Leibniz. Die Aufklärung konnte sich in die Rechtgläubigkeit dieses Philosophen nicht finden, der sogar die Ewigkeit der Höllenstrafen und die Dreieinigkeit verteidigt hatte; und da man seinen Scharfsinn nicht leugnen konnte, verdächtigte man seinen Charakter. Er habe, warf ihm Eberhard vor, um seine Philosophie allgemein zu machen, sie den herrschenden Lehrsätzen aller Parteien angepaßt; habe sie allen Parteien als für ihre Meinung günstig und vorteilhaft zu zeigen gesucht; habe den Lehrsätzen andrer einen erträglichen Sinn beigelegt, nach welchem er sie mit seinem System in Übereinstimmung gebracht habe, ohne ihnen selbst beizupflichten. Lessings Verehrung für Leibniz machte es ihm zur Pflicht, dessen Charakter zu retten; und das gab ihm zugleich die erwünschte Gelegenheit, der überhandnehmenden schielenden Vermittlungstheologie Leibnizens Methode, Glauben und Denken zu vereinigen, als die bessere, ehrlichere entgegenzusetzen.

Er bestreitet, daß Leibniz seine Philosophie den herrschenden Lehren aller Parteien angepaßt habe; vielmehr habe er die herrschenden Lehrsätze aller Parteien seinem System angepaßt.

„Ich irre mich sehr", meint Lessing, „oder beides ist nichts weniger als einerlei. Leibniz nahm bei seiner Untersuchung der Wahrheit nie Rücksicht auf angenommene Meinungen; aber in der festen Überzeugung, daß keine Meinung angenommen sein könnte, die nicht von einer gewissen Seite, in einem gewissen Verstande wahr sei, hatte er wohl oft die Gefälligkeit, diese Meinung so lange zu wenden und zu drehen, bis es ihm gelang, diese gewisse Seite sichtbar, diesen gewissen Verstand begreiflich zu machen." „Er tat damit nichts mehr und nichts weniger, als was alle alte Philosophen in ihrem exoterischen Vortrage zu tun pflegten. Er beobachtete eine Klugheit, für die freilich unsere neuesten Philosophen viel zu weise geworden sind. Er setzte willig sein System beiseite und suchte einen jeden auf demjenigen Wege zur Wahrheit zu führen, auf welchem er ihn fand." (11, 469 f.). Der Vorwurf gegen Leibniz verwandelt sich also in ein Lob. Gerade weil es ihm nicht um sein System zu tun war, sondern um die Förderung der Erkenntnis, brauchte er nicht am Ausdruck der fremden Meinung zu nörgeln, sondern konnte dieser ihre beste Seite abgewinnen; und so konnte er andere geneigt machen, ihre Gedanken weiter zu entwickeln, nicht in der Richtung auf sein System, aber in der Richtung auf die Wahrheit. Ferner ist Leibniz zu gute zu halten, daß er nach der altväterschen Meinung zweierlei Gründe für die Wahrheit unserer Religion unterschied und anerkannte: natürliche, erklärbare, menschliche — und unerklärbare, göttliche; daß er demgemäß auch eine doppelte Überzeugung hatte: ein Wissen, das er sich und andern beweisen konnte; und einen Glauben, von dessen Wahrheit er auf unerklärbare Weise überführt war. „Denn wie konnte er voraussehen," bemerkt Lessing mit beißender Ironie, „daß bald . . . Männer aufstehen werden, die . . . alle erklärbare, aber bisher unzulängliche Gründe zu einer Bündigkeit und Stärke erheben würden, wovon er gar keinen Begriff hatte? Er mußte leider aus Vorurteilen seiner Jugend dafür halten, daß die christliche Religion bloß vermöge eines oder mehrerer oder auch aller erklärbaren Gründe glauben sie eigentlich nicht glauben

heiße; und daß das einzige Buch, welches im eigentlichen Verstande für die Wahrheit der Bibel jemals geschrieben worden und geschrieben werden könne, kein anderes als die Bibel selbst sei.“ Also lieber eine doppelte Wahrheit als eine prätentiöse, erschlichene Einheit der Überzeugung; lieber ein Glaube aus unerklärbaren Gründen neben einem Wissen aus wirklich nötigenden Gründen als ein bewiesener — Glaube, dessen Gründe auf eine billige Würdigung hoffen müssen. (12, 97 f.)

So hat Leibniz die gemeine Lehre von der Verdammung sich wohl gefallen lassen, ja sie noch bestärken können und die Wiederbringung aller Dinge bestreiten müssen; denn jene enthält, diese verleugnet eine große Wahrheit seiner esoterischen Philosophie. Er kann sich nichts insulieret, nichts ohne Folgen, ohne ewige Folgen denken: also muß auch die Sünde ihre ewige Folge haben. Jede Verzögerung auf dem Wege zur Vollkommenheit ist in alle Ewigkeit nicht einzubringen, bestraft sich also in alle Ewigkeit selbst. Davon macht man sich freilich oft einen rohen und wüsten Begriff: man denkt sich die ewigen Strafen als ewige Qualen von intensiver Unendlichkeit und ununterbrochener Stetigkeit, also zugleich als zweck- und sinnlose Qualen: denn ihre Intensität und Stetigkeit macht eine Besserung des Bestraften unmöglich. Aber man korrigiere doch diese Verzerrung der Wahrheit nicht in eine richtige Unwahrheit um, indem man die Strafe, also die Folge der Sünde, endlich macht. Vielmehr verbessere man seine Psychologie, bedenke, daß der beste Mensch noch viel Böses hat, der schlimmste nicht ohne alles Gute ist: „so müssen die Folgen des Bösen jenem auch in den Himmel nachziehen und die Folgen des Guten diesen auch bis in die Hölle begleiten; ein jeder muß seine Hölle noch im Himmel, und seinen Himmel noch in der Hölle finden.“ Dadurch wird die empörende, sinnlose intensive Unendlichkeit des Strafgefühls aufgehoben; und nun ist die Endlosigkeit der Strafe der Besserung des Bestraften so wenig hinderlich, daß sie diese sogar bedingt; *cessante causa cessat effectus*. Wenn aber die Schrift die Strafe, die nur die natürliche Folge der Sünde sein kann, noch besonders

androht, als ob sie nur auf Veranlassung der Sünde dem Sünder angetan würde; und wenn sie die Bilder, wodurch sie eine lebhafte Vorstellung von der Unglückseligkeit der Lasterhaften erwecken will, zumeist von dem körperlichen Schmerze hernimmt: so hat eine höhere Weisheit eben für zuträglich erkannt, sich der gemeinen menschlichen Empfindung gemäß auszudrücken. Übrigens ist die grausame Vorstellung von ewigen Höllenqualen nicht speziell dem Christentum, der geoffenbarten Religion zur Last zu legen. Sie ist vielmehr allen Religionen gemein, muß daher auch ihren Grund in der Vernunft haben. Oder umgekehrt: die freilich mehr dunkel empfundene als klar erkannte Wahrheit von den ewigen Folgen der Sünde und die Lehre von den ewigen Strafen ist im Grunde eins, ist nur in den verschiedenen Religionen durch die Bemühung, diese Strafen sinnlich zu machen, mehr oder weniger verstellt (11, 473—85). — Wenn ferner Leibniz die Lehre von der Dreieinigkeit nicht sowohl mit philosophischen Gründen unterstützen wollte; wenn er sie nur gegen den Vorwurf des Widerspruchs mit sich selbst und mit anerkannten Wahrheiten der Vernunft retten, nur zeigen wollte, daß ein solches Geheimnis gegen alle Anfälle der Sophisterei bestehen könne, solange man sich damit in den Schranken eines Geheimnisses halte: so hat er die Kompetenz des Philosophen in keiner Weise überschritten. Daß er lebenslang aus eingestandenermaßen unerklärlichen Gründen der orthodoxen Meinung blieb, die er in seiner Jugend in sich aufgenommen hatte, ist seine Privatangelegenheit, über die andern ein Urteil nicht zusteht. Den Sozinianismus aber, der Jesus die Gottheit abspricht, die göttliche Verehrung läßt, mußte er als Abgötterei verwerfen: „seine ganze, ihm eigene Philosophie war es, die sich gegen den abergläubischen Unsinn empörte, daß ein bloßes Geschöpf so vollkommen sein könne, daß es neben dem Schöpfer auch nur genannt zu werden verdiene.“ Er hat also nur abgelehnt, an Stelle eines unerklärbaren Geheimnisses einen offenbaren Irrtum zu setzen. Darum hat er auch mit Recht diejenigen Unitarier, die Jesus neben Gott nicht verehren mögen, für

die bessern und vernünftigern gehalten. „Sie haben mit den Sozinianern den nämlichen Irrtum gemein, aber sie handeln diesem Irrtum mehr konsequent. Ob sie aber sonach viel oder wenig von den Mahometanern verschieden sind, was liegt daran? Nicht der Name macht es, sondern die Sache; und wer die Sache zu lehren oder zu insinuieren den Mut hat, der müßte auch freimütig genug sein, dem Namen nicht auszuweichen.“ Es läßt sich ja auch nicht leugnen, „daß, wenn Christus nicht wahrer Gott ist, die mahometanische Religion eine unstreitige Verbesserung der christlichen war und Mahomet selbst ein ungleich größerer und würdigerer Mann gewesen ist als Christus; indem er weit wahrhafter, weit vorsichtiger und eifriger für die Ehre des einzigen Gottes gewesen als Christus, der, wenn er sich selbst auch nie für Gott ausgegeben hätte, doch wenigstens hundert zweideutige Dinge gesagt hat, sich von der Einfalt dafür halten zu lassen, dahingegen dem Mahomet keine einzige dergleichen Zweideutigkeit zu Schulden kömmt.“ Auch um ihrer sonstigen Philosophie willen hat Leibniz mit Recht die Sozinianer unter die Mahometaner gesetzt: unter diesen gibt es Gelehrte, welche von der Größe Gottes sich einen würdigen Begriff machen, während jene, um sich nur von der scholastischen Theologie zu entfernen, sogar die natürliche Theologie abschwächen, indem sie Gott das Vorauswissen der zufälligen Dinge absprechen, ihn also verendlichen. Leibniz bekämpft also in ihnen die Seichtigkeit des Geistes, welche macht, daß man ebenso leicht in der Theologie als in der Philosophie auf halbem Weg stehen bleibt. (12, 90—99.)

Leibnizens abschätziges Urteil über die Sozinianer wiederholt Lessing in dem Aufsatz über Adam Neuser, und jetzt unzweideutig als sein Urteil. Er fügt hinzu, was nach seiner Meinung in unseren Zeiten nicht laut genug gesagt, nicht oft genug wiederholt werden kann: daß Socinus selbst an Franciscus Davidis zum Verfolger geworden sei, weil dieser die praktische Konsequenz seiner Christologie zog. „So gewiß ist es, daß Sektierer, wenn sie auch noch so wenig

glauben, gegen die, welche auch dieses Wenige nicht glauben wollen, bei Gelegenheit ebenso intolerant zu sein geneigt sind, als der abergläubischste Orthodoxe nur immer gegen sie sein kann.“ Indem er nun aber auf die Hinrichtung von Neusers Freund Sylvanus zu sprechen kommt, ergreift er die Gelegenheit, geistliche Verfolgungssucht mit den schärfsten Worten zu brandmarken. „Die Theologen verlangten Blut, durchaus Blut: die politischen Räte hingegen stimmten größtenteils auf eine gelindere Bestrafung. . . . Zum Unglück ist auch das Bedenken der Theologen selbst noch vorhanden. . . . Welch ein Bedenken! Wem müssen die Haare nicht zu Berge stehen bei diesem Bedenken! Nein, so lange als Ketzergerichte in der Welt sind, ist nie aus einem eine sophistischere, grausamere Schrift ergangen! Denn was kann sophistischer sein, als daß sie durchgängig nur aus dem Grunde der Gotteslästerung entscheiden? Als ob die Beklagten die Gotteslästerung eingestanden! Als ob die Beklagten ihnen die Gotteslästerung nicht vielmehr zurückgeschoben! Als ob die Beklagten, wenn sie Macht gehabt hätten, nicht völlig aus eben dem Grunde ihnen selbst den Kopf hätten absprechen können! Und was kann grausamer sein, als sich durch keine Reue, durch keine versprochene Besserung wollen erweichen lassen? Waren es Menschen, welche schreiben konnten: ‚Denn daß sie (die abscheulichen Bekenner nur des einigen, nicht dreieinigen Gottes) mit ihrer Bekenntnis Besserung verheißen, wäre ihnen wohl zu wünschen, daß ihnen Gott eine ernstliche Bekehrung verleihen wolle; aber wie dieses bei Gott allein stehet, daß er sich erbarmet, des er sich erbarmen will, also gebühret es dem Menschen, daß er seine Gerichte, die er ihnen mit ausdrücklichen Worten vorgeschrieben und befohlen hat, standhaftig exequiere‘ —? Also: nur erst den Kopf ab; mit der Besserung wird es sich schon finden, so Gott will! Welch ein Glück, daß die Zeiten vorbei sind, in welchen solche Gesinnungen Religion und Frömmigkeit hießen! daß sie wenigstens unter dem Himmel vorbei sind, unter dem wir leben! Aber welch ein demütigender Gedanke, wenn es möglich wäre, daß sie auch unter diesem Himmel

einmal wiederkommen könnten!" (12, 238 f.) — Die Verfolgungssucht ist um so abscheulicher, weil sie die Verfolgten auch verderbt: sie hat Neuser endlich zu einem Schritt gebracht, den freilich niemand verteidigen kann: daß er Muhammedaner wurde. Aber wenn er darin nicht zu rechtfertigen ist, darf man darum von seinem moralischen Charakter doch nicht zu gering denken. Denn es ist nicht richtig, „daß schlechterdings nur ein höchst lasterhafter Mensch den Schritt tun könne, den Neuser getan"; und es ist ebensowenig richtig, „daß dem, welcher die christliche Religion mit der türkischen vertauscht habe, wenn er nun auch bei dieser keine Beruhigung finde, nichts übrig bleibe, als sich in den äußersten Unglauben zu stürzen, welcher zu dem liederlichsten Leben berechtige und am Ende unvermeidliche Verzweiflung nach sich ziehe". Mag das bei den Renegaten Regel sein („Recht wohl, daß sich die Religionen untereinander den Übertritt selbst so erschwert haben, daß nicht leicht ein ehrlicher Mann zu einer von der anderen laufen wird"!), so gibt es doch Ausnahmen; und Neuser war eine Ausnahme, wenn man anders dem Zeugnis der Zeitgenossen mehr glauben muß als der Nachrede (12, 252. 230).

Aber Lessing läßt sich von dem Eifer, weder des Angriffs noch der Verteidigung, nicht zu weit reißen. So gering er von den Sozinianern denkt wegen ihrer philosophischen und theologischen Halbheit, so protestiert er doch dagegen, daß man Neuser, der Christus auch die göttliche Verehrung versagte, einen Sozinianer nennt. „Tut man dieses in der Absicht, die Sozinianer desto verhaßter zu machen, so ist es Bosheit . . . Aus der Übereinstimmung der Lehrsätze ist eine solche Benennung nicht zu rechtfertigen: denn die Sozinianer protestieren wider diese Übereinstimmung und haben also recht sich zu beklagen, daß man alle Arten der Unitarier unter ihrem Namen in eine Klasse werfen will; ebenso wie unter diesen auch einige sind, die nicht einmal gern den Namen der Sozinianer auf sich möchten kommen lassen." (12, 244.) Zweitens hält er für richtig, daß man in der Konsequenz auch so konsequent sei, mit der Sache den Namen aufzugeben. Wie die

Sozinianer können sich auch die Christen verbitten, daß sich mit ihrem Namen nennt, wer nicht ihrer Meinung ist. So war durch Neusers Schriften eine polnische Gemeinde weiter gebracht, als eine unitarische Gemeinde gehen müßte, wenn sie noch mit einigem Rechte den Namen einer christlichen Gemeinde führen wollte. „Denn wahrlich gingen auch Franc. Davidis und alle diejenigen nicht so weit, welche Christo mit der Gottheit auch die Anbetung streitig machten; indem sie das Alte und Neue Testament doch noch immer allein für göttliche Bücher erkannten und selbst ihre Beweise daraus führten, so daß sie durch diese göttlich eingegebenen Bücher zum mindesten die christliche Moral bestätigt und außer allem Zweifel gesetzt glaubten. Jene polnischen Unitarier hingegen, die auch den Alkoran für göttlich hielten, waren entweder nichts als unbeschnittene Türken oder, wenn ‚göttlich' hier bloß ‚gut' und ‚erbaulich' bedeuten sollte, nichts als Deisten, in welchen, wenn alle polnischen Unitarier mit ihnen übereinstimmten, man wohl nicht sagen kann, daß 1658 und 1660 ‚Christen' aus Polen vertrieben worden." (12, 250.) Also hat nach Lessings Meinung der Deist ein Recht auf den Namen eines Christen nicht mehr!

Nur nebenbei, aber gar nicht zufällig, rühmt Lessing endlich einen gewissen Erastus, der mit Neuser eine so vertraute Freundschaft unterhalten hatte, daß er bei vielen hernach selbst des Arianismus verdächtig wurde. Mit Unrecht: „denn ein anderes ist, der Vertraute irriger Lehrsätze sein; und ein anderes, solche Lehrsätze selbst hegen. Ich kann diesen Erastus (fährt Lessing fort) nicht anders als hochschätzen, dem ein Neuser seine geheimsten Gedanken anvertrauen durfte, und der doch auch wiederum mit einem strengen Orthodoxen (Zanchius) so freundschaftlich und unanstößig leben konnte, daß dieser Orthodoxe selbst nicht Anstand nahm, sein eifrigster Verteidiger zu werden." (12, 251.)

Neuser bringt ihm nun, wie Lessing sagt, Fragmente eines sehr merkwürdigen Werks in Erinnerung, das sich unter den allerneuesten Handschriften seiner Bibliothek befinde; —

oder vielmehr: nun darf er an deren Herausgabe denken, da er das möglichste getan hat, daß ihre Veröffentlichung in seinem Sinne aufgenommen werde und wirke. Denn er hatte in Sachen des Glaubens eine wirklich musterhafte Unbefangenheit des sittlichen Urteils bewiesen; er hatte die Unduldsamkeit gebrandmarkt, wo er sie fand, bei den Sozinianern so gut wie bei der lutherischen und reformierten Orthodoxie; er hatte nicht bloß ihre Härte dem Abscheu preisgegeben, sondern auch auf ihre entsittlichenden Wirkungen hingewiesen; er hatte den bloß Autoritätsgläubigen gezeigt, daß sie ruhig und mit Ehren ihres Glaubens leben können, wenn sie ihn nur nicht für verstandesmäßig bewiesene Wahrheit ausgeben — also ihn nur seinem richtigen Sinne gemäß auffaßten; er hatte anderen, die von der wesentlichen Wahrheit des Dogmas überzeugt waren, aber an seinem Ausdruck Anstoß nahmen, ein treffliches Beispiel dafür gegeben, wie man das Exoterische der Religion zugleich abstreifen und würdigen könne; er hatte angedeutet, daß richtige Nichtchristen allerdings auch den Christennamen aufgeben sollten; er hatte in Betreff seiner selbst den Gedanken nahegelegt, daß er wohl der Vertraute irriger Lehrsätze sein könne, ohne sie zu teilen; er hatte etwaige orthodoxe Freunde vor die Wahl gestellt, ob sie lieber die Richter des Sylvanus oder die Verteidiger des Erastus werden wollen: wer überhaupt Ohren hatte zu hören, der mußte nun hören. So gab er denn dem Ungenannten das Wort, nicht ohne noch zum voraus besonders darauf hinzuweisen, daß dieser mit äußerster Freimütigkeit, aber auch mit äußerstem Ernste geschrieben habe, seine Würde nie vergesse, sich nirgends Spöttereien und Possen erlaube, überhaupt in seiner Schreibart und in seinen Gesinnungen ein wahrer gesetzter Deutscher sei.

Es erschien also das erste Fragment: „von Duldung der Deisten“. Wer Lessing gefolgt war, mußte ergriffen werden von der Klage des Ungenannten, daß so viele Vernunftgläubige zu ihrem inneren Verdrusse sich mit Heuchelei behelfen müssen; von seiner Frage: „Wer ist also an der Heuchelei so vieler bedrückten Vernünftigen anders schuld als der mit

so manchem zeitlichen Unglück verknüpfte Glaubenszwang, welchen die Herren Theologi und Prediger, vermöge ihrer Schmähungen und Verfolgungen, den Bekennern einer vernünftigen Religion bis in den Tod anlegen?“ (12, 257 f.) Und es mußte dem aufmerksamen Leser auch der Vorschlag einleuchten, daß den Deisten von den Christen eine ähnliche Stellung eingeräumt werden möchte wie den Proselyten des Tores von den Juden. (12, 263 ff.)

Deshalb legt auch Lessing in einem Nachwort noch einmal den Finger darauf, daß Neuser durch die Verfolgung in den Muhammedanismus hineingedrängt worden sei. In Betreff der Proselyten des Tores aber bemerkt er, es sei noch nicht erwiesen, „daß sie auch alle die Freiheit unter den Juden genossen, auf welche die heutigen Deisten unter den Christen Anspruch machen.“ Denn „unsere Deisten wollen ohne alle Bedingung geduldet sein. Sie wollen die Freiheit haben, die christliche Religion zu bestreiten, und doch geduldet sein. Sie wollen die Freiheit haben, den Gott der Christen zu verlachen, und doch geduldet sein. Das ist freilich ein wenig viel: und ganz gewiß mehr, als ihren vermeinten Vorgängern in der alten jüdischen Kirche erlaubt war.“ Es wären also zuerst „Bedingungen herzuleiten, unter welchen sich auch die Christen könnten und müßten gefallen lassen, Deisten in ihren Pfählen zu dulden.“ (12, 267 f.) Zum Schlusse warnt er noch davor, das Heil in einem verwaschenen Gemeinchristentum, einem „biblischen“ oder „vernünftigen“ Christentum zu suchen, von dem man nur so eigentlich nicht weiß, weder wo ihm die Vernunft, noch wo ihm das Christentum sitzt, und das von seiner Toleranz schon sehr bedenkliche Proben gegeben hat. (12, 270 f.)

## 4.

Lessing hatte seine Sache zu fein angelegt. Der Gedanke, daß Bedingungen ausfindig gemacht werden müßten, unter denen die Deisten inmitten der Christen offen ihrer Überzeugung leben dürften, wurde nicht beachtet, fand jedenfalls kein

Echo. Auch Lessing selbst konnte ihm zunächst keine weitere Folge geben: bis zu seiner Verheiratung im Oktober 1776 nahmen ihn äußere Sorgen ganz in Anspruch. Dann aber nahm er die ihm wichtige Sache sofort wieder in Angriff, und jetzt in einer Weise, daß man sie beachten m u ß t e.

Er ließ sich durch einen (angeblichen?) Leser des ersten Fragments auffordern, mehr von dem Ungenannten mitzuteilen, und womöglich gleich „das Dreisteste und Stärkste", „um bei Kleingläubigen den Verdacht nicht zu erwecken, was für unbeantwortliche Dinge so geheimgehalten würden". Lessing erklärt darauf, daß er der guten Sache zu gewiß sei, um diesem Verlangen nicht Genüge zu leisten, und gab also die gewünschte Fortsetzung, ob auch (wie er hinzufügt) nicht eben sofort mit dem Dreistesten und Stärksten (12, 303 f.). Was er den Ungenannten nun vortragen ließ, war immerhin stark genug.

Dieser beschwert sich in dem ersten Fragment („Von Verschreiung der Vernunft auf den Kanzeln") darüber, daß man nicht bloß durch die übliche religiöse Unterweisung die Köpfe der Kinder mit Vorurteilen anfülle, welche eine spätere vernünftige Erkenntnis Gottes erschweren, sondern auch die Erwachsenen vom Gebrauche der Vernunft zurückschrecke, indem man ihnen vorrede: was der Mensch durch eigene Kraft von Gott erkenne, helfe ihm nichts zur Seligkeit; alles, was nicht aus dem Glauben komme, sei Sünde; der natürliche Mensch fasse die Dinge nicht, die des Geistes Gottes seien; die Vernunft müsse gefangen werden unter den Gehorsam des Glaubens (12, 304 ff.). In dem zweiten Fragment aber weist er nach, „daß ein zuverlässiger Glaube an die Offenbarung eine für den allergrößten Teil des menschlichen Geschlechts ganz unmögliche Sache sei": die Urkunden der Offenbarung müßten erst an alle Menschen gebracht, in alle Sprachen übersetzt, in jedes einzelnen Hand gekommen sein; und dieser müßte sie erst lesen und verstehen können, die richtige Übersetzung, die Authentizität und unverfälschte Bewahrung der Bücher selbst feststellen können, müßte alsdann von der Wahrheit der Geschichten und Lehrsätze, von der Göttlichkeit der

Weissagungen und Wunder unparteiisch urteilen können. Also müßte ein jeder, wenn er nicht blindlings glauben, sondern wissen will, was und an wen und warum er glaubt, gar viele Sprachen, Altertümer, Historie, Geographie, Chronologie, Erklärungskunst, Witz und Übung der Vernunft, Ehrlichkeit und Freiheit im Denken besitzen: „welches unter Millionen des ganzen menschlichen Geschlechts kaum von einem zusammen kann gefordert werden". Da nun Gott alle Menschen selig haben will, „so muß gewiß die Offenbarung nicht nötig und der Mensch für keine Offenbarung gemacht sein" (12, 356—58). Umgekehrt weist der Ungenannte im vierten Fragment nach, daß die Bücher des Alten Testaments nicht geschrieben worden, eine Religion, gar eine übernatürliche, seligmachende Religion, zu offenbaren: sie enthalten ja nichts Gewisses über die Unsterblichkeit der Seelen, die Belohnung und Bestrafung unserer Handlungen in einem zukünftigen ewigen Leben, die Vereinigung frommer Seelen mit Gott zu einer immer größeren Verherrlichung und Seligkeit. Auch Jesus wußte gegen die Sadduzäer keinen Ort der Schrift zu nennen, wo die Unsterblichkeit ausdrücklich gelehrt wird, sondern nur einen Spruch, aus dem sie erschlossen werden soll und erst erschlossen werden kann, wenn man den buchstäblichen Sinn verläßt. Und den Glauben an eine Unsterblichkeit haben die Juden überhaupt nicht durch Offenbarung bekommen, sondern von den Persern übernommen (12, 368. 392 ff.). Im dritten Fragment wird durch Rechnung bewiesen, daß der Durchgang der Israeliten durchs Rote Meer, wie er in der Bibel erzählt ist, ganz und gar undenkbar sei (12, 359 ff.). Endlich beweist das fünfte Fragment, der Verdacht der Juden, daß die Jünger den Leichnam Jesu gestohlen, sei wahrscheinlich und glaublich; dagegen sei die Abwehr des Evangelisten Matthäus schlecht und voller Widerspruch: daß nämlich die Juden sich durch Bestechung das Stillschweigen der Wächter über die geschehene Auferstehung erkauft haben. Überhaupt widersprechen sich die evangelischen Berichte über die Auferstehung aller Orten (12, 397 ff.).

Diesen Fragmenten ließ nun Lessing, wie er zuvor versprochen, einige Winke folgen, die aber nicht nur die Art und Weise betrafen, wie man, vornehmlich in neuester Zeit, alles das abgewiesen und nichtig zu machen gewußt habe, die vielmehr der Nachwirkung des Gelesenen und der zu erwartenden Diskussion eine bestimmte Richtung geben und den ganzen Streit zwischen Vernunft und Offenbarung auf die Höhe bringen wollen, auf der er aus einem endlosen Gezänk erst zu einer fruchtbaren Auseinandersetzung werden kann. Aber da Lessing mit dem Leser auf diese Höhe selbst erst *steigt*, und da er sich abwechselnd bald an der Orthodoxie, bald an Reimarus, bald an der Vermittlungstheologie orientiert: so haben seine Gedanken nicht eine gleichbleibende Höhenlage und sichere Perspektive; und so sind sie, só klar sich Lessing ausdrückt, doch nicht so einfach zu verstehen. Ich kann darum auch für die vollständige Richtigkeit meiner Analyse nicht gutstehen. (12, 428 ff.)

Um eine sentimentale Wehklage über die pietätlosen Angriffe des Fragmentisten abzuschneiden, packt Lessing den christlichen Leser an seiner Ehre. Wer wünschte, daß sie lieber nicht ans Licht getreten wären, der ist sicherlich mehr furchtsam als unterrichtet, mag sehr fromm sein, ist aber gewiß nicht aufgeklärt, mag es mit seiner Religion herzlich gut meinen, traut ihr aber nicht viel Gutes zu. Bis jetzt ist das Christentum zumeist nur gegen elende Angriffe elend verteidigt worden; es kann nur sein Vorteil sein, wenn tüchtige Angreifer tüchtige Verteidiger erwecken. Und es möge ein ehrlicher Kampf entstehen, darinnen man nicht, wie bisher so oft, auf Seichtigkeit und Spötterei nur mit Stolz und Naserümpfen erwidert und den Gegner zu einem Ungeheuer umschafft, um ihn, wenn man ihn nicht besiegen kann, wenigstens für vogelfrei erklären zu dürfen.

Übrigens hat der Streit, den der Ungenannte erregt, gar nicht die Bedeutung, die man ihm, nach dem Scheine urteilend, zuschreiben möchte: er geht nur den Theologen an, der das Christentum durch Hypothesen, Erklärungen,

Beweise zu verteidigen unternimmt, nicht den einfachen Christen, der sein Christentum so wahr, in seinem Christentum sich so selig fühlt. Die christliche Religion als Tatsache, als Leben, als Geist, trägt ihre innere Vergewisserung in sich; und diese innere Vergewisserung hat ihre äußere Stütze in der großen geschichtlichen Tatsache, daß das Christentum über die heidnische und jüdische Religion gesiegt hat. Der subjektiv lebendige Christ, der wirklich *beatus possidens* ist, kann dem Streite der Gelehrten über die Ausdeutung und Begründung seines Christentums gleichmütig zusehen.

Aber für den rechtgläubigen Theologen folgt aus der inneren Gewißheit seines Christentums eine wichtige Folgerung dafür, wie er den Kampf um seinen Glauben zu führen hat. Auf dem großen Wunder der Tatsache des Christentums fußend kann er sich der Zänkerei um die einzelnen kleinen Wunder, die in dessen Geschichte berichtet werden, entschlagen. Wie viel in dem ganzen großen Wunder der Geschichte des Christentums im einzelnen natürlich, also begreiflich ist, wie viel übernatürlich, d. h. unbegreiflich, das ist gänzlich irrelevant. Für ein Wunder ist man der Natur der Sache nach keine Erklärung schuldig.

Eine Orthodoxie, die sich auf diesen Standpunkt stellt, hält Lessing für unangreifbar, rühmt er ob ihrer Konsequenz; — freilich auch aus einem Grunde, der für den Orthodoxen nicht ganz unbedenklich ist: „Charakter und Stetigkeit berichtigen sogar mit der Zeit die Grundsätze; denn es ist unmöglich, daß ein Mensch lange nach Grundsätzen handeln kann, ohne es wahrzunehmen, wenn sie falsch sind."

Eine solche Berichtigung von Grundsätzen, die wenigstens für orthodox gelten wollen, erlaubt sich nun Lessing sofort zu vollziehen, indem er dem Ungenannten zwei wichtige Punkte ohne Widerrede preisgibt: daß eine Offenbarung, die alle Menschen auf eine gegründete Art glauben könnten, unmöglich sei; und daß die Berichte der Evangelisten über die Auferstehung unlösbare Widersprüche enthalten. Aber er nimmt diesen Einräumungen alles Bedenkliche, indem er

ihnen weitere, größere folgen läßt. „Daß nämlich die Offenbarung auch für diejenigen Menschen zur Seligkeit notwendig sei, die gar keine oder doch keine gegründete Kenntnis davon erlangen können, ist weder die Lehre Christi noch jemals die allgemein anerkannte Lehre der Kirche gewesen." Selbst ihre härtesten Vertreter sind den traurigen Folgerungen derselben ausgewichen, haben zugestanden, daß Gott dispensieren könne, wo es der Theologe nicht könne. Für den Glauben genügt es, daß die höchste Weisheit und Güte bei Erteilung der Offenbarung, die sie den Menschen nicht vorenthalten wollte, denjenigen Weg gewählt hat, auf dem in der kürzesten Zeit die meisten Menschen ihres Genusses teilhaftig wurden. Auch die Verbalinspiration der Schrift ist nicht gemeinchristliche Lehre. Sie wird von Lessing ohne weitere Begründung darauf reduziert, daß der Heilige Geist je den Schriftsteller angetrieben, so zu schreiben, wie ihm die Sache nach seinem besten Wissen und Gewissen bekannt gewesen. So weit es sich um Geschichte handelt, stützt sich also die Schrift, wie alle Geschichte, auf Tradition, und wir haben weder ein Recht noch einen nötigenden Grund, das fortdauernde Wunder anzunehmen, durch das die Tradition allein vor Ausartungen hätte bewahrt werden können. Kein Recht: denn es sind z. B. in den Berichten der Evangelisten über die Auferstehung in der Tat unleugbare Widersprüche vorhanden; keinen nötigenden Grund: denn die Bibel ist nicht die Religion, die Gewißheit des Christentums beruht nicht auf der Unfehlbarkeit der Bibel.

Aber wenn die Offenbarung „nützlich und nötig", und doch ihre Kenntnis für die Seligkeit des einzelnen nicht unbedingt erforderlich sein soll; wenn die Bibel auf den Antrieb des heiligen Geistes geschrieben, aber nicht von ihm inspiriert sein soll: sind wir damit nicht auf den Boden jener schielenden, hinkenden, sich selber ungleichen Orthodoxie gekommen, die Lessing so ekel, so widerstehend, so aufstoßend ist? Laufen diese Einräumungen nicht darauf hinaus, daß das Wunder doch ein bißchen naturalisiert werden soll? In der

Tat klingt es etwas sonderbar in Lessings Munde, wenn er auch vor Übertreibung des Unbegreiflichen in der christlichen Religion warnt, er, der doch der Orthodoxie den Rat gibt, sich hinter die Unbegreiflichkeit der Wunder und Geheimnisse als ein uneinnehmbares Bollwerk zu verschanzen. Aber er hat gar nicht die Absicht, auf diesem für ihn gefährlichen Boden stehen zu bleiben, sondern geht weiter zu einer grundsätzlichen Regelung des Verhältnisses von Vernunft und Offenbarung.

Auch diese vollzieht er stufenweise. Erst gibt er der Orthodoxie gegen den Ungenannten zu, daß eine gewisse Gefangennehmung der Vernunft unter den Gehorsam des Glaubens auf dem wesentlichen Begriff einer Offenbarung beruhe. Nur der Ausdruck sei schlecht, sofern er auf Gewaltsamkeit von der einen, Widerstreben von der andern Seite hindeute. Das wahre, tatsächliche Verhältnis ist, daß die Vernunft sich gefangen gibt — freiwillig, sobald sie von der Wirklichkeit einer Offenbarung versichert ist. Das bedeutet für sie nichts als das Bekenntnis ihrer Grenzen; und es liegt eben im Begriff der Offenbarung, daß sie Dinge enthält, die die Vernunft übersteigen. Freilich erklärt uns Lessing nicht, wie die Vernunft feststellt, daß gewisse für sie überschwängliche „Erkenntnisse“ wirklich aus Offenbarung fließen. Wie kann er diese wesentliche Frage nur so übersehen? Der Grund ist einfach genug. Vernunftwahrheit und Offenbarungswahrheit liegen für ihn nicht in so reinlicher Sonderung außer einander, wie der Unbekannte mit der Orthodoxie annimmt. Die geoffenbarte Religion setzt nicht eine vernünftige Religion voraus, sondern schließt sie in sich; jene enthält alle Wahrheiten auch, die diese lehrt, und unterstützt sie nur mit einer anderen Art von Beweisen. Was die Vernunft streng demonstriert, davon überredet die positive Religion durch Berufung auf Autorität und Erfahrung. Und Lessing ist nicht der Meinung des Ungenannten, daß sie dadurch bloß Schaden stifte, indem sie das Gemüt mit Vorurteilen erfülle, die den späteren Gebrauch der Vernunft in Sachen der Religion erschweren. Im Gegenteil; er schlägt vor, ihr die niedere religiöse

Unterweisung ganz zu überlassen. Das dünkt ihm besser, als nach dem Rate des Ungenannten von Anfang an vernünftige und geoffenbarte Lehrsätze zu sondern und je aus ihrer eigentümlichen Quelle zu erweisen. Denn dadurch würde der Sinn der Kinder und gemeinen Leute nur verwirrt und ihnen der Verdacht erweckt, daß der Vernunftbeweis (den sie in der Regel doch auch nur glauben) von keiner größeren Stringenz sei als der Beweis aus Autorität und Erfahrung. Diese Betrachtung wäre nun sehr seltsam, wenn der wesentliche Gehalt der Offenbarungsreligion in schlechthin übervernünftigen Wahrheiten bestünde, die überhaupt nur auf Autorität hin geglaubt werden könnten. Daß man diese mit Wahrheiten auf eine Ebene stellte, die wirklich eines strengen Beweises fähig sind: würde das nicht eine viel schlimmere Verwirrung geben? Wenn nun hinterher die einen dieser als gleichartig vorgetragenen „Wahrheiten" sich als beweisbar, die andern als unbeweisbar erweisen: wie soll man sich dann mit dieser doppelten Wahrheit zurechtfinden? Welches wird insbesondere das Schicksal der unbeweisbaren sein? Daß Lessing auch diese Bedenken übersieht, ist wieder nicht so seltsam, wie es scheinen möchte. Denn nun erfahren wir schließlich, nicht als s e i n e Meinung, sondern als Gedanken eines unbekannten Dritten, daß Vernunft und Offenbarung überhaupt nur formal verschieden sind. „Die Offenbarung gibt dem Menschengeschlecht nichts, worauf die menschliche Vernunft, sich selbst überlassen, nicht auch kommen würde; sondern sie gab und gibt ihm die wichtigsten dieser Dinge nur früher." Also überredet die Offenbarung nur von Wahrheiten, von denen sich die Vernunft nachträglich mit ihren Mitteln überzeugen soll; alle Offenbarungswahrheit hat die Tendenz, in Vernunftwahrheit überzugehen. Und wenn es der Vernunft nicht gelingen will, sich hinterher von einer geoffenbarten Wahrheit zu überzeugen? wenn Erfahrung und Nachdenken sie sogar des Gegenteils überweisen? So hat sich die göttliche Weisheit mit den Menschen eine *pia fraus* erlaubt: sie hat ihnen einen bei ihrem derzeitigen Geisteszustand nützlichen Wahn suffliert, in der

Absicht, daß er die Menschen, die ihn als Lebensprinzip benützen, dadurch eben, daß er sich nicht bewährt, über sich hinaustreibe. Damit er aber die Kraft eines Bestimmungsgrundes erhalte, mußte er als Wahrheit, als höchste, letzte Wahrheit „geoffenbart" werden. Kurz, die Offenbarung ist von Gott nicht wissenschaftlich, sondern erzieherisch normiert; die Offenbarungen, aus denen sie sich zusammensetzt, bilden kein simultanes System von Wahrheiten, die in einer Ebene lägen, sondern einen aufsteigenden Kursus von Enthüllungen, in dem die vorausgehende in der folgenden immer aufgehoben wird (das Wort in dem Doppelsinn genommen, den Hegel ihm gab); solange wir eine Offenbarung aufzunehmen und einzuüben haben, *ist* sie uns die Wahrheit, *soll* sie uns die Wahrheit sein; hat sie ihren Dienst getan, wachsen wir also über sie hinaus, so werden wir von ihr behalten, was sich uns als bleibende Wahrheit vor der Vernunft legitimierte, werden, was sich als Wahn erwies, hinter uns lassen, und werden sie als organische Verbindung von Wahn und Wahrheit fernerhin nach pädagogischen Gesichtspunkten, d. h. geschichtlich, werten. So ist z. B. das Alte Testament freilich geoffenbart, eine Religion zu lehren, obgleich es die Unsterblichkeit der Seele und die Einheit Gottes nur schwankend und ganz unsicher vorträgt. Denn das Volk Israel konnte zuerst die metaphysische Einheit Gottes noch nicht fassen, konnte zuerst nur durch die Aussicht auf diesseitige Belohnung und Bestrafung erzogen werden; und der Erzieher wäre ein Tor, der in doktrinärem Eigensinn sich nicht dem Geisteszustand des Zöglings anbequemte. Wir freilich sind über das Alte Testament als Elementarbuch jetzt hinaus; aber es wäre lächerliche Wichtigtuerei mit seiner Wissenschaft, ein Elementarbuch wegen seiner Unwissenschaftlichkeit zu bemäkeln.

Damit hat nun Lessing die Auseinandersetzung zwischen Vernunft und Offenbarung auf einen ganz neuen Boden gestellt. Weder die Vernunft, noch die Offenbarung, noch die Wahrheit ist eine fixe, einheitliche, homogene Größe; darum kann auch ihr Verhältnis zueinander nicht durch

eine Formel bestimmt werden. Alle Wahrheit ist nur Wahrheit für ein bestimmtes Subjekt auf einer gewissen Entwicklungsstufe des Geistes. Und jede Wahrheit kann ebensowohl Offenbarungs- als Vernunftwahrheit sein: Offenbarungswahrheit für den, dem sie suggeriert wird, ohne daß er sie sich selbst begründen kann; Vernunftwahrheit für den, der sie sich selbst beweisen kann — genauer: beweisen zu können glaubt. So ist die Offenbarungswahrheit für den, der sie nur als solche hat, übervernünftig: sie steht in der Tat über seiner Vernunft; aber sie ist, als äußerliche, zufällige Art des Besitzes der Wahrheit, für den abgetan, dem ihre Wahrheit durch innere Gründe sich erwiesen hat. Was für den einen Offenbarungswahrheit ist, kann von dem andern als bloßer Wahn erkannt sein; und wer eine Meinung als geoffenbarte Wahrheit zu besitzen glaubt, muß, in seiner Meinung gefangen, jeden abweichenden Gedanken, dessen Begründung sein Fassungsvermögen übersteigt, als Irrtum verurteilen. Es gilt also auf dem Gebiete des Geisteslebens das Heraklitische πάντα ῥεῖ und das Goethesche: sehe jeder, wie er's treibe — vielmehr: wie er treibe. Aber die ruhelose Bewegung des Geistes bildet einen einheitlichen, fortschreitenden Strom der Entwicklung, weil sie getragen ist von dem Gott, der seine Hand in allem hat, also auch in unseren Irrtümern. Ob es eine Vernunfterkenntnis gibt, an deren Wahrheit, wer ihrer innerlich, aus durchsichtigen Gründen gewiß geworden ist, nicht mehr irre werden kann, darüber spricht sich Lessing nicht direkt, deutlich und sicher aus.

Von dieser Höhe aus tritt alles, was Lessing zuvor zur Sache gesagt hat, in ein ganz anderes Licht. Dem einfachen Laienchristen kann Lessing das Vertrauen in die Wahrheit seines vielleicht sehr verworrenen, irrigen Glaubens wohl belassen, ja sogar bekräftigen: solange er die Kraft seiner „Wahrheit" spürt, hat diese ihre Mission an ihm noch nicht erfüllt; ihn aufklären hieße seine Erziehung übereilen. Die Orthodoxie ist ein Versuch, sich auf einer Erziehungsstufe zu verfestigen, die überwunden werden soll: und je ernsthafter der Orthodoxe

seine Auffassung des Göttlichen als absolute Wahrheit erweisen und darstellen will, desto sicherer wird er über sie hinausgetrieben werden. Also kann ihn Lessing bloß ermuntern, sein Prinzip streng und ernst zu nehmen, aber sich auch nicht mit Scheinwiderlegung der Gegner zu begnügen. Die moderne Theologie macht einen wirklichen Fortschritt unmöglich, indem sie zwischen Denkweisen, die sich folgen, also ablösen sollen, vermitteln will; sie muß darum unter allen Umständen bekämpft werden. Der Ungenannte hat insofern recht, als er verlangt, daß er und seinesgleichen ihr Leben ihrer Entwicklungsstufe anpassen dürfen; recht hat er auch darin, daß er sich von dem, was für ihn nicht mehr Wahrheit ist, entschlossen lossagt. Aber er verkennt, daß alle Religion Entwicklung ist, glaubt seinerseits die absolute, fixe Wahrheit zu haben, und kann daher den Stadien der Entwicklung, die er selbst zurückgelegt hat, nicht gerecht werden. Er kann der Zeit den Dienst leisten, daß er ihr verwehrt, sich bei einer seichten Vermittlung des alten und neuen Geistes zu beruhigen, und die Orthodoxie nötigt, durch einen ernsthaften Versuch der Selbstbehauptung zu der Einsicht zu kommen, daß sie zu einer Änderung ihres Prinzips sich entschließen müsse. Deshalb zieht ihn Lessing ans Licht. Aber Lessing kann nicht wünschen, daß eine Orthodoxie durch eine andre abgelöst werde (also etwa die lutherische durch die deistische); seine Absicht geht nur darauf, daß ein *modus vivendi* hergestellt werde, nach dem Menschen verschiedener religiöser Entwicklung sich nicht bloß vertragen, sondern auch schätzen und fördern können. Und dieses Ziel dünkt ihm wohl auch zu erreichen. Die natürlichen Lebensalter können und müssen sich zu gemeinsamem Leben vereinigen: sollte das den geistigen Lebensaltern so ganz unmöglich sein?

5.

„Daß die Theologen zu den Fragmenten meines Ungenannten so schweigen, bestärkt mich in der guten Meinung, die ich jederzeit von ihnen gehabt habe. Mit der gehörigen

Vorsicht kann man ihretwegen schreiben, was man will. Nicht das, was man ihnen nimmt, sondern das, was man an dessen Stelle setzen will, bringt sie auf, und das mit Recht. Denn wenn die Welt mit Unwahrheiten soll hingehalten werden, so sind die alten, bereits gangbaren, ebensogut dazu als neue" (an den Bruder Karl, 25. Mai 1777). Wenn für Lessing das Schweigen der Theologen wirklich und bloß eine Freude war (woran sehr zu zweifeln), so hatte er sich doch zu früh gefreut. Sie nahmen sich nur etwas längere Zeit, als er gedacht hatte; und auch dann entsprach ihre Antwort nicht seinen Erwartungen. Sie regten sich nicht nur auch über das auf, was der Ungenannte, und Lessing mit, ihnen nehmen wollte, sondern erbosten sich noch mehr über Lessings Versuch, in dem Streit zwischen Vernunft und Offenbarung das *suum cuique* durchzuführen. Und wenn nicht mit Recht, so doch aus sehr begreiflichen Gründen.

Das Wichtigste, was Lessing gesagt und nachdrücklich betont hatte, überhörten sie, wie es scheint, völlig: daß das bestehende religiöse System demoralisierend wirke; daß Bedingungen gefunden werden müßten, unter denen die Deisten offen ihrer Überzeugung leben könnten. Den guten Rat, unter Verzicht auf alle schlechte Apologetik sich hinter die Unerklärbarkeit und Übernatürlichkeit ihres Glaubens zu verschanzen, fanden sie nicht praktikabel. Ebensowenig wollte es ihnen zu Sinne, daß der Christ an dem inneren, subjektiven Erweis der Wahrheit und Kraft seines Glaubens sich genügen lasse und sein Selbstgefühl nach außen auf die große historische Tatsache stütze, daß das Christentum über Judentum und Heidentum triumphiert habe; das hieß ihnen die objektive Wahrheit, das objektive Recht ihrer Religion preisgeben. Vielmehr machte der Direktor Schumann von Hannover gegen die von dem Ungenannten behauptete Unmöglichkeit einer Offenbarung, die alle Menschen auf gegründete Weise glauben könnten, den „Beweis des Geistes und der Kraft" geltend: daß aus der in Christus eingetretenen Erfüllung der Weissagungen des Alten Testaments, aus den

von Christus und seinen Aposteln vollbrachten Wundern die Wahrheit der christlichen Lehre folge. Der Archidiakonus Räß zu Wolfenbüttel aber versuchte (anonym) die von dem Ungenannten hervorgehobenen, von Lessing so gut wie zugegebenen Widersprüche in den Berichten der Evangelisten über die Auferstehung mit den Mitteln einer ebenso oberflächlichen wie gewaltsamen Harmonistik als Schein zu erweisen. Natürlich konnte er dem Fragmentisten, der diesen Schein nicht hatte durchschauen wollen, aufrichtigen Eifer für die Wahrheit nicht zugestehen. Endlich wandte sich der Hauptpastor J. M. Goeze von Hamburg gegen Lessing selbst und behandelte die von ihm vorgeschlagene Abwehr des Ungenannten als eigenen Angriff auf das Christentum: da die Wahrheit der christlichen Lehre auf der Unfehlbarkeit der Heiligen Schrift beruhe, so heiße es die christliche Wahrheit selbst preisgeben, wenn man Einwürfen gegen die unbedingte, durch die Inspiration verbürgte Zuverlässigkeit der Schrift irgendwelches Recht zugestehe; also sei die von Lessing beliebte Unterscheidung von Bibel und Religion eine indirekte, aber darum nicht minder gefährliche Feindseligkeit gegen die christliche Religion selbst. In Lessings Behauptung, daß er die Fragmente in wohlmeinender Absicht, gar aus Sorge für das Christentum herausgegeben habe, konnte Goeze natürlich nur eine heuchlerische Maskierung seiner wahren, böswilligen Gesinnung sehen.

Es war also alles umsonst geschehen, was Lessing getan hatte, die Diskussion auf eine Höhe zu stellen, ihr eine Richtung zu geben, die eine Verständigung, wenn auch nicht Vereinigung der Gegner ermögliche. Die Schumann, Räß und Goeze kamen ihm nicht nach, glaubten ihm nicht nachgehen zu dürfen. Ob es nun möglich gewesen wäre, daß Lessing die Höhe, die Richtung behauptet hätte, die er in den Zusätzen zu den Fragmenten angegeben hatte? Es ist müßig danach zu fragen; genug, Lessing ist in der Tat ziemlich weit zu den Gegnern hinabgestiegen. Er hat nicht bloß je und je die Herrschaft über seinen Witz verloren, sondern auch persönliche Verdächtigung

mit persönlicher Verdächtigung vergolten. Er ist noch in seinem guten Recht, wenn er schlechterdings nicht von Goeze als der Mann verschrieen werden will, der es mit der lutherischen Kirche weniger gut meine als er. Aber es war mindestens überflüssig, daß er hinzufügte: „Denn ich bin mir bewußt, daß ich es weit besser mit ihr meine, als der, welcher uns jede zärtliche Empfindung für sein einträgliches Pastorat, oder dergleichen, lieber für heiligen Eifer um die Sache Gottes einschwatzen möchte“ (13, 101). Wie kommt es nun, daß er seine geistige Überlegenheit nicht sicherer zu behaupten vermochte? Denn wer Gleiches mit Gleichem vergilt, stellt sich dem gleich, dem er so vergilt!

Da Räß die Widersprüche in den Berichten über die Auferstehung so leicht nahm, daß er dem Ungenannten vorwerfen konnte, er habe die einfache Wahrheit nur nicht sehen wollen, mußte sich Lessing seines Klienten annehmen, mußte zeigen, daß sie nicht aufzulösen seien. Und wenn Lessing seine Absicht mit der Herausgabe der Fragmente von Räß mißverstanden, von Goeze verdächtigt sah, so war es sehr natürlich, daß er sich seines guten, sittlichen und religiösen Rufes wehrte. Aber es ist immer schlimm, in die Defensive gedrängt zu werden, und für Lessing war es doppelt schlimm, weil ihm in beiden Fällen, den Ungenannten und ihn selbst betreffend, die einfachste, natürlichste, überzeugendste Verteidigung versagt war — die Wahrheit. Er durfte Reimarus nicht nennen; und er durfte oder wollte kein aufrichtiges religiöses Bekenntnis ablegen. In der Tat gehörte weder das eine noch das andere zur Sache; darum konnte er die Zumutung, den Namen des Ungenannten zu nennen, ablehnen und konnte es auch vor sich rechtfertigen, daß er eine Ungeschicklichkeit Goezes benützte, um ein Bekenntnis seines Glaubens zu umgehen (13, 331 f.; vergl. an Elise Reimarus, 9. Aug. 1778). Wie erwünscht es ihm doch gewesen wäre, die Anonymität des Fragmentisten aufzuheben, verraten die Worte, die er sich gegen Räß entschlüpfen ließ (13, 23; cf. 220): „Ich muß freundschaftlich raten, den grellen Ton ein wenig sanfter zu halten,

dieweil es noch Zeit ist. Denn man möchte sonst sich ganz lächerlich gemacht haben, wenn man endlich erfährt, wer der ehrliche, unbescholtene Mann ist, über den man so christmilde gespöttelt; wer der unstreitige Gelehrte ist, den man so gern zum unwissenden, mutwilligen Laffen erniedrigt hätte.“ Und ich glaube nicht, daß es ihm bloß Vergnügen machte, sein Wissen um den Ungenannten so zu verschleiern, wie er es in Nummer 9 und 10 der Anti-Goeze tun muß. Noch schlimmer war es für den Verlauf des Kampfes, daß Lessing nicht der Wahrheit gemäß bekennen konnte und wollte, das Christentum sei ihm nur eine Stufe in der Entwicklung der Religion, nicht die absolute Religion. Ihn für einen so ganz einfachen, harmlosen Laienchristen zu halten, konnte er doch niemand zumuten; und die bloße Entrüstung über Goezes Beschuldigungen war kein Ersatz dafür, daß er seine Stellung zum Christentum offen, direkt, unzweideutig dargelegt hätte. Wir können jetzt durch Vergleichung mit seinen Briefen und nachgelassenen Schriften einigermaßen feststellen, wie exoterisch Lessing seine Meinung in diesen Kämpfen oft ausdrückte: durfte er da seine Gegner als so blöde voraussetzen, daß sie das nicht fühlten, nicht ahnten? nachdem er ihnen diesen Gedanken einst selbst nahegelegt!

Warum Lessing nicht mit seiner vollen Meinung auf den Kampfplatz treten wollte, ist nicht so leicht zu sagen. Die bloße Angst vor der Verketzerung kann ihn nicht abgehalten haben; auf ein bißchen mehr kam es ihm schwerlich noch an, nachdem er einmal als Feind des Christentums verschrieen wurde; und daß die Verlästerung in Tätlichkeiten übergehen dürfte, hatte er kaum zu fürchten. Eher läßt sich als Motiv seiner Zurückhaltung denken, daß er, bei seinem wirklich schwebenden Verhältnis zum Christentum, auf Verständnis überhaupt nicht hoffen durfte, bei den Freunden so wenig wie bei den Gegnern. Jene waren ihrer vernünftigen Religion so sicher wie diese ihrer geoffenbarten; daß die Wahrheit für den Menschen nur als werdende existiere und ihr deshalb in dem Individuum nur eine Mischung von Zweifel und Zu-

versicht entsprechen könne, wollte beiden nicht zu Sinne. Wenn er ferner den Gegnern für ihre Anklage auf Antichristentum einen gar zu scheinbaren Vorwand gab, so schnitt er sich jede Einwirkung auf seine Zeitgenossen ab: daß ein „Antichrist“ die Bibel nicht mit der Religion identifiziert wissen wollte, mußte jeden „Christen“ antreiben, Bibel und Religion um so fester zu verbinden. Endlich war Lessing der Meinung, da wir alle doch nur Schüler sind, so werde das fähigere Individuum es die schwächeren Mitschüler besser nicht merken lassen, was es von höherer Wahrheit schon wittere und zu sehen beginne. Ob das nicht mehr weichlich als menschlich ist, und, wenn es klug sein soll, ob diese Klugheit nicht sehr bedenkliche Nebenwirkungen haben kann: das dürfen wir, eben im Blick auf Lessing, wohl noch als offene Frage behandeln. Aber Lessing war an seine Meinung gebunden und hat sich zwar merken lassen, d a ß er eine höhere Auffassung der Religion wittere, diese aber nicht mit dem ihm möglichen Grade der Annäherung öffentlich aussprechen mögen. Dem verdanken wir es, daß er in seiner Verteidigung die höchste taktische Gewandtheit entfalten mußte; aber wir verdanken dem auch, daß der Kampf für die Sache nicht so fruchtbar wurde, als er eigentlich hätte werden können. Denn in der Verlegenheit mußte Lessing gereizter werden, als nötig und ersprießlich war. Und weil er einen richtigen Glaubenskampf vermeiden wollte, mußte der Streit auf das historische Gebiet hinübergespielt werden. Das lag freilich überhaupt in Lessings Art; und er hat durch seine Thesen über die Rolle der Bibel in der Geschichte des Christentums die Anregung zu sehr wertvollen Untersuchungen und Erkenntnissen gegeben. Aber da die Bibel wirklich nicht die Religion ist, so mußte die Konzentration des Kampfes auf die Bibelfrage das sittlich-religiöse, das philosophische Interesse, von dem Lessing ausgegangen war, schwächen und verdunkeln. Wir folgen darum auch nicht den einzelnen Wendungen des unerquicklichen und oft peinlichen Zanks und stellen nur heraus, was Lessing darin noch zur Sache vorgebracht hat.

Es ist zum voraus anzunehmen, daß Lessing nicht bloß zur Rettung des Ungenannten nachweist, daß die von ihm behaupteten Widersprüche in den evangelischen Berichten über die Auferstehung wenigstens zum Teil wirklich unlösbar seien. Nebenher, aber gewiß nicht unabsichtlich, leistet er etwas anderes, viel Wichtigeres: er rettet die Bibel selbst vor den Mißhandlungen ihrer Ausleger. Indem man ihr eine göttliche Unfehlbarkeit zuschreibt, nötigt man sich selbst, ihren Wortlaut mit einer Gewaltsamkeit zu drehen und zu deuten, die man sich gegen keinen weltlichen Schriftsteller erlauben würde. Man erklärt lieber den Originaltext des Neuen Testaments für eine wächserne Nase, als daß man einen Widerspruch in ihm zugeben wollte, der von ganz und gar keiner Erheblichkeit ist (13, 38). Es kommt also der Bibel selbst zu gut, daß man sie von der Last ihrer absoluten Einzigartigkeit befreit. Darum (und nicht bloß, um sich den Katholiken zu empfehlen) reduziert Lessing die Bedeutung des Neuen Testaments auf das richtige Maß: daß es nicht die einzige Urkunde des Christentums ist, sondern nur ein Teil (der älteste, wichtigste) der allgemeinen christlichen Überlieferung. Es ist durchaus im Interesse des Christentums selbst, daß dies anerkannt wird; denn die wichtigsten Dogmen desselben sind nicht mit Sicherheit aus ihm abzuleiten. „Wer die Gottheit Christi nicht mit ins Neue Testament bringt, wer sie nur aus dem Neuen Testament holen will, dem ist sie bald abdisputiert“ (13, 373). Als Stück der christlichen Tradition ist das Neue Testament entstanden, wie alle Tradition. Den Evangelisten ist gewiß ein guter Geist beigestanden, und niemand kann etwas dagegen haben, daß man diesen guten Geist den heiligen Geist nennt (16, 381). Aber auf ihre Inspiration haben sie gewiß sich nicht berufen wollen. Denn deren waren sie sich nur selbst bewußt; „und vermutlich zuckte man schon damals die Achsel über Leute, die etwas Historisches aus Inspiration zu wissen vorgaben“ (16, 377). Sie setzten sich also in ein ganz natürliches Verhältnis zu ihren Zeitgenossen; auch wir werden ihnen am besten gerecht,

wenn wir sie unbefangen als Erzähler nehmen, die uns die Wahrheit mitteilen wollen, so gut sie sie eben selbst wissen. Dann können wir z. B. zugestehen, daß es mit einem Faktum wohl seine Richtigkeit haben kann, über das die Berichte nicht völlig übereinstimmen.

Aber Lessing ist natürlich nicht der Meinung, daß damit alle Schwierigkeiten gehoben seien, die der Vernunft aus der Autorität der Bibel entstehen. Der Hauptschaden ist nicht, daß man die Wahrheit durch erzwungene Deutung einer falsch gewerteten Bibel gewinnen will; er liegt vielmehr darin, daß man sie überhaupt aus einem Buch ziehen will: daß man also die „hermeneutische Wahrheit“ an die Stelle der „inneren Wahrheit“ setzt oder wenigstens zu ihrer Probe macht (während doch die innere Wahrheit die Probe der hermeneutischen sein müßte), und in verächtlicher Bescheidenheit sich mit einem Christentum begnügt, das nur nicht unvernünftig sein soll. Lessing sucht also das richtige Verhältnis dieser beiden „Wahrheiten“ wieder herzustellen. Er will die Religion und die Geschichte der Religion unterschieden wissen. Der Theologe hat mit den Hilfsmitteln der Hermeneutik aus der Überlieferung die historische Kenntnis dessen zu schöpfen, was den ersten Christen sich als innere Wahrheit erwiesen hatte. Dieser Arbeit will Lessing durchaus nicht allen Wert absprechen; aber von der inneren Wahrheit des Christentums überzeugt sich der Christ auf einem ganz anderen Wege: indem er *einsieht*, daß die christliche Gotteslehre Gott anständiger und dem menschlichen Geschlecht ersprießlicher ist als die Lehrbegriffe aller anderen Religionen; indem er *fühlt*, daß ihn der christliche Lehrbegriff beruhigt (13, 128—135). Dadurch allein wird das Christentum zur Religion des Einzelnen, daß er von dem Werte seines Gehalts innerlich überwiesen wird. Doch ist es damit keineswegs der subjektiven Willkür des Einzelnen überliefert: „die innere Wahrheit ist keine wächserne Nase, die sich jeder Schelm nach seinem Gesicht bossieren kann, wie er will“ (13, 128). Sie ist von dem Gefühl der Notwendigkeit begleitet; und sie hat ja auch (namentlich

wenn sie der gemeinsame Besitz mehrerer werden soll) weder das Vorrecht noch die Absicht, sich der Kritik des kalten Verstandes zu entziehen. Indem sie diese Probe besteht, erhebt sie sich zur notwendigen Vernunftwahrheit.* Auch an diesem Fortschritt hat das geschichtliche Wissen keinen Anteil. Denn „zufällige Geschichtswahrheiten können der Beweis von notwendigen Vernunftwahrheiten nie werden". Dieser doppelten Art der Wahrheit entspricht eine doppelte Art der Überzeugung, die reinlich geschieden bleiben muß. „Was heißt einen historischen Satz für wahr halten? eine historische

---

* So verbinde ich die Gefühlswahrheit (wenn ich sie so heißen darf) mit der Vernunftwahrheit; ein ausdrücklicher Beleg dafür ist mir in Lessings Schriften nicht begegnet. Daraus erkläre ich mir, daß G u h r a u e r irrigerweise Lessing die Ansicht zuschreiben kann, die Religion liege im Gefühl (Danzel und Guhrauer, Lessing 2. Aufl. 2, 387 ff.). Ebensogut könnte man behaupten, daß für Lessing die Moral im Gefühl liege; denn er kennt ein „Gefühl vom Guten und Bösen" (13, 113). Aber das Gefühl ist für ihn nicht der Inhalt, auch nicht der Ort des religiösen oder moralischen Lebens, sondern bloßes Vehikel der Überzeugung, das bei der religiösen und moralischen Erkenntnis vorläufig, dem Laien, den Mangel des Beweises ersetzen kann. Es ist nichts anderes als „die d u n k l e, l e b h a f t e E m p f i n d u n g", die der Philosoph während des Enthusiasmus der Spekulation hat, die er, wieder kalt geworden, in deutliche Ideen aufzuklären sucht (16, 297). Daß dies Lessings wirkliche Meinung ist, erprobt sich an seiner Auffassung des Christentums. „Ich verstehe unter unchristlich, was mit dem Geiste des Christentums, mit der letzten Absicht desselben streitet. Nun ist, soviel ich davon verstehe, die letzte Absicht des Christentums nicht unsere Seligkeit, sie mag herkommen, woher sie will: sondern unsere S e l i g k e i t v e r m i t t e l s t u n s r e r E r l e u c h t u n g; welche Erleuchtung nicht bloß als Bedingung, sondern als Ingredienz zu unserer Seligkeit notwendig ist; in welcher am Ende unsre ganze Seligkeit besteht. Wie ganz also dem Geiste des Christentums zuwider, lieber zur Erleuchtung so vieler nichts beitragen, als wenige vielleicht ärgern wollen" (13, 164). In dem Endzweck des Christentums muß sich dessen wahres Wesen offenbaren; dies ist also die helle Erkenntnis, nicht das dunkle Gefühl.

Wahrheit glauben? Heißt es im geringsten etwas anders: als diesen Satz, diese Wahrheit gelten lassen? nichts dawider einzuwenden haben? sich gefallen lassen, daß ein andrer einen andern historischen Satz daraus folgert? sich selbst vorbehalten, andre historische Dinge danach zu schätzen?" So will Lessing historisch nichts dagegen einzuwenden haben, daß Christus einen Toten erweckt habe, selbst von den Toten auferstanden sei, sich deswegen für den Sohn Gottes ausgegeben habe, von seinen Jüngern deswegen dafür gehalten worden sei. Diese Wahrheiten, als Wahrheiten einer und derselben Klasse, folgen ganz natürlich auseinander. „Aber nun mit jener historischen Wahrheit in eine ganz andere Klasse von Wahrheiten hinüber springen und von mir verlangen, daß ich alle meine metaphysischen und moralischen Begriffe danach umbilden soll; mir zumuten, weil ich der Auferstehung Christi kein glaubwürdiges Zeugnis entgegensetzen kann, alle meine Grundideen von dem Wesen der Gottheit danach abzuändern: wenn das nicht eine μετάβασις εἰς ἄλλο γένος ist, so weiß ich nicht, was Aristoteles sonst unter dieser Benennung verstanden." „Ich leugne also gar nicht, daß in Christo Weissagungen erfüllt worden; ich leugne gar nicht, daß Christus Wunder getan: sondern ich leugne, daß diese Wunder, seitdem ihre Wahrheit völlig aufgehört hat, durch noch gegenwärtig gangbare Wunder erwiesen zu werden, . . mich zu dem geringsten Glauben an Christi anderweitige Lehren verbinden können und dürfen. Diese anderweitigen Lehren nehme ich aus anderweitigen Gründen an" (13, 5 ff.).

Verweilen wir bei diesem Raisonnement einen Augenblick; es kann uns zeigen, wie Lessing durch seine vorsichtige Pädagogik oder Taktik sich einen Fortschritt in der Erkenntnis erschwerte. Hätte er seine ganze Meinung offen heraussagen wollen, so hätte er gewiß schreiben müssen: „so lange mir diese Wunder nicht durch gegenwärtig gangbare Wunder erwiesen werden, leugne ich sie." Wäre er doch damit herausgeplatzt! Es wäre ihm dann erspart geblieben, daß er in einen versteckten Widerspruch mit sich selbst gerät. Denn

er lehnt es, als eine μετάβασις εἰς ἄλλο γένος, ab, daß er nach den Wundern, die er nicht leugnet, seinen Gottesbegriff umbilde; und eben dadurch anerkennt er, daß diese Wunder allerdings eine Umbildung seiner Grundideen von dem Wesen der Gottheit notwendig machen würden. Das Wunder ist eben nicht bloß eine historische, sondern zugleich eine metaphysische Tatsache oder Frage: es gehört den beiden Klassen von Wahrheit, die Lessing unterscheidet, zugleich an. Der „Beweis des Geistes und der Kraft", wie ihn die Apologetik führte, verschuldet allerdings eine μετάβασις εἰς ἄλλο γένος; aber diese liegt an einem anderen Orte, als Lessing meint: nicht in dem Übergang von der „Geschichtswahrheit" zur „Vernunftwahrheit" als solchem; sondern darin, daß man aus einem bestimmten Geschehnis Wahrheiten ableitet, die durch dieses Geschehnis nicht bewiesen werden. Wenn Jesus Tote erweckt hat und selbst vom Tode erweckt worden ist, so folgt daraus freilich nicht, daß er der wesensgleiche Sohn Gottes sei; aber doch das andere, daß Tote wieder lebendig werden können. Und daraus folgt wieder notwendig ein gewisser Begriff Gottes und der Natur. Wer diesen nicht für Wahrheit gelten lassen will, darf nicht zugestehen, „daß die Nachrichten von jenen Wundern ebenso zuverlässig sind, als nur immer historische Wahrheiten sein mögen", sondern muß ihnen auch die geschichtliche Wahrheit absprechen. Es ist ein Ding der Unmöglichkeit, das Wunder selbst stehen zu lassen und uns den Schluß auf den Gott der Wunder zu verbieten. Der Fromme wird sich das um so weniger gefallen lassen, da ihm der Gott, der Wunder tun kann, wichtiger ist als das einzelne Wunder, das Gott im Lauf der Geschichte getan haben mag. Lessing aber wollte es offenbar vermeiden, daß der Streit die Richtung auf die geschichtliche Wahrheit der biblischen Wunder nehme. Darum argumentiert er *e concessis*, gesteht der biblischen Überlieferung die denkbar höchste Glaubwürdigkeit zu und bestreitet lieber die Tragweite der geschichtlichen Wahrheit im allgemeinen. Um die Umwälzung des religiösen Denkens, die ihm im Sinne lag, so

harmlos als möglich erscheinen zu lassen, erweitert und fixiert er den von Leibniz übernommenen Gegensatz der zufälligen Geschichtswahrheit und notwendigen Vernunftwahrheit, also der Erfahrung und des Denkens, den er in der Ästhetik schon überwunden hatte. „Bloß aus allgemeinen Begriffen über die Kunst vernünfteln, kann zu Grillen verführen, die man über lang oder kurz zu seiner Beschämung in den Werken der Kunst widerlegt findet.“ (9, 156.) Wenn man aber aus allgemeinen Begriffen über die Wirklichkeit vernünftelt, wird man dann nicht auch zu Grillen verführt, die man über kurz oder lang durch die Erfahrung widerlegt findet? Übrigens hat ihm seine Taktik nichts genützt, hat aber auch der Sache nichts geschadet; denn er offenbarte an andern Orten, mit oder ohne Absicht, deutlich genug, daß er nicht auf halbem Wege stehen zu bleiben gedachte.

Zunächst verrät er nebenbei, aber offen, daß die Verlegung des Schwerpunktes der Religion von der hermeneutischen in die innere Wahrheit, trotzdem daß diese durchaus nicht Willkür ist, auf einen Individualismus der Überzeugung hintreibt, der die Einheit des Glaubens in der Kirche gefährdet. Goeze bezeichnet das innere Gefühl des Christentums als strohernen Schild; Lessing erwidert darauf: „Von Stroh möchte er immer sein, wenn er nur nicht zugleich so schmal wäre. Aber da hat nur eben ein einzelner Mensch, die Religion im Herzen, darunter Platz. Was soll ein Pastor damit, wenn er nicht auch seine ganze liebe Gemeinde mit eins darunter bergen kann?“ Ganz richtig: die Kirche als geschlossene Gemeinde der Gläubigen bedarf für ihren Bestand einer äußeren, objektiven Wahrheit. Je ernster sie es mit der Religion nimmt, desto mehr wird sie darauf dringen, daß ihre Glieder die dargebotene objektive Wahrheit sich subjektiv zueignen als Gesetz und Trost des Lebens; aber sie kann nicht zugestehen, daß die innere Wahrheit erst die Wahrheit *sei*. Denn damit gewinnt der Einzelne das Übergewicht über die Gemeinde, die sein Gewissen durch die Mahnung, ihre objektive Wahrheit sich subjektiv zuzueignen, beherrscht hatte. Wenn auch

schließlich sich allen die eine Wahrheit innerlich eben als die Wahrheit erweisen wird, so ist doch unterwegs die innere Wahrheit nicht für alle dieselbe. Es müßte merkwürdig zugehen, wenn jedem immer dieselben Gedanken sich als Wahrheit innerlich legitimierten, so daß bloß die Überzeugung individuell wäre, ihr Gehalt aber für alle der gleiche. Lessing glaubt das jedenfalls nicht und bestreitet nur, daß die unvermeidliche Vielheit der „Wahrheiten" ein Unglück sei. Nach seiner Meinung schadete es nichts, wenn in der Bibel die Grenzen zwischen menschlichen Zusätzen und geoffenbarten Wahrheiten nicht so genau zu bestimmen wären: „ist doch die Grenzscheidung zwischen dem moralisch Bösen und dem moralisch Guten ebenso unbestimmbar." (13, 113.) Wir haben also kein unbedingt zuverlässiges und übereinstimmendes Gefühl für die religiöse und sittliche Wahrheit, aber doch ein gewisses, mit dem wir uns praktisch behelfen können: das muß genügen und kann genügen. Freilich müssen wir unsere intellektuellen Ansprüche zur äußersten Bescheidenheit herunterstimmen. Lessing selbst gesteht zu, daß er die Hoffnung aufgegeben hat, durch sein Forschen zu einem sicheren Besitz der reinen Wahrheit zu gelangen, und beruhigt sich in dem Gedanken, daß diese doch nur für Gott allein sei. (13, 24.) Ein wirklich fataler Fortschritt: innere Wahrheit; bloß individuelle Wahrheit; keine Wahrheit! Denn die reine Wahrheit ist doch die einzig wirkliche Wahrheit!

Aber dieses Gefühls wenigstens ist Lessing so sicher, daß er darauf nichts Geringeres baut als eine neue Moral und Religion des intellektuellen Lebens. Ist der Mensch auf das Forschen nach Wahrheit eingeschränkt, so kann sein Wert nicht in dem Besitz der Wahrheit liegen, sondern nur in der Mühe, die er anwendet, hinter die Wahrheit zu kommen. Wie weit dieser Gedanke trägt, zeigt die Anwendung, die Lessing macht: „Ein Mann, der Unwahrheit unter entgegengesetzter Überzeugung in guter Absicht, ebenso scharfsinnig als bescheiden, durchzusetzen sucht, ist unendlich mehr wert als ein Mann, der die beste, edelste Wahrheit aus Vorurteil,

mit Verschreiung seiner Gegner, auf alltägliche Weise verteidiget.“ Daraus, daß jemand die objektive Wahrheit verfehlt, darf ihm nie ein Vorwurf gemacht werden; denn es ist nicht wahr, weil es nicht möglich ist, daß jemals ein Mensch sich wissentlich und vorsätzlich gegen die Wahrheit verblendet habe (13, 23). Gegen die Wahrheit: vielmehr gegen das, was andern Wahrheit scheint. Die reine, gewisse, objektive Wahrheit, die man nur böswilligerweise verkennen könnte, gibt's ja nicht. So verschwindet die Sünde der Ketzerei; und zur Sünde wird dafür jetzt eine Orthodoxie, die ihre Wahrheit für die Wahrheit ausgibt. Sie verschuldet einen Eingriff in das Vorrecht Gottes, die Wahrheit allein für sich zu haben (13, 120). Sie lehnt sich gegen die göttliche Weltordnung auf, kraft deren es im ganzen Gebiete der physischen und geistigen Natur keinen Stillstand geben darf. (13, 158. 165.) Auch das Christentum macht von diesem Gesetz keine Ausnahme. Es ist keine fixe, sondern eine veränderliche Größe; es auf einen bestimmten Stand fixieren zu wollen, ist törichter Aberglaube, ist ebenso feiger, wie vermessener Unglaube. „Das Christentum geht seinen ewigen, allmählichen Schritt: und Verfinsterungen bringen die Planeten aus ihrer Bahn nicht. Aber die Sekten des Christentums sind die Phases desselben, die sich nicht anders erhalten können als durch Stockung der ganzen Natur, wenn Sonne und Planet und Betrachter auf dem nämlichen Punkte verharren. Gott bewahre uns vor dieser schrecklichen Stockung“ (13, 98.) Ob die unendliche Bewegung im geistigen Kosmos wohl einmal dahin führt, daß dieses ganze Planetensystem untergeht? Lessing spricht sich nicht darüber aus; aber es liegt diese Möglichkeit durchaus in der Konsequenz seiner Betrachtung.

Die Wahrheit ist also das höchste Gut für den Menschen; aber dieses höchste Gut wird nie geistiger Besitz. Es kann darum verständigerweise auch nicht Gegenstand des Streites werden. Oder sollte man sich über den rechten Weg zur Wahrheit zanken können? Auch das hat keinen Sinn. Da jeder Fortschritt in der Erkenntnis sich durch innerliche Über-

führung des Einzelnen vollzieht, so können sich die Wege zur Wahrheit nicht kreuzen. Zwischen Wahrheitsforschern ist ein feindlicher Zusammenstoß überhaupt nicht möglich; wo ein solcher eintritt, handelt es sich gewiß nicht um die Wahrheit. Was der Mensch für Wahrheit oder Unwahrheit erkennt, ist also kein Bestimmungsgrund für unser praktisches Verhalten gegen ihn. Im sozialen Leben haben die Glaubenslehren der Religion zurückzutreten hinter das Praktische, das sie darauf gründet: das christliche Dogma hinter die christliche Moral; das Evangelium des Johannes („Im Anfang war das Wort") hinter das Testament des Johannes („Kinderchen, liebt euch!"). Oder richtiger: die Religion hinter die Moral. Um moralisch gut zu leben, braucht man die höheren Erkenntnisse nicht, in welchen, wie wir sahen, nach der Meinung des Christentums unsere Seligkeit bestehen soll. Also reguliere man die Verhältnisse der Menschen nach den besten, brauchbarsten Grundsätzen der Moral (z. B. nach dem christlichen Gebot der Liebe) und überlasse es jedem einzelnen, wie weit er es in der Erkenntnis der Wahrheit bringt. Das ist das allein Praktische; denn es ist das einzig Mögliche.*

---

* In dieser Hinsicht ist Lessing gründlich mißverstanden worden. Ed. Zeller sagt: „Ihrem wahren Wesen nach fällt die Religion ihm zufolge mit der Sittlichkeit zusammen." Lessing soll nach ihm ein Vorläufer des „Evangeliums der reinen Moral" sein, das nachher Kant verkündigt habe. Aber Lessing, der 1759 schreiben konnte: „die Religion hat weit höhere Absichten, als den rechtschaffenen Mann zu bilden; sie setzt ihn voraus, und ihr Hauptzweck ist, den rechtschaffenen Mann zu höheren Einsichten zu erheben"; — er wiederholt 1779: „Moral ist nicht diese und jene Religion, ist die Grundlage aller Religionen"; und versichert speziell, daß auch selbst die christliche Moral nicht die christliche Religion sei (16, 501). Inwiefern Moral die „Grundlage" aller Religionen sei, hat er uns freilich nicht genauer erklärt. Der Zusammenhang der angezogenen Stelle führt aber nicht über den Gedanken hinaus, daß die Religion den rechtschaffenen Mann voraussetze. Auch ging Lessings eigene Religion durchaus nicht in Moral auf, sondern war wirklich, wie wir noch sehen werden, eine höhere Einsicht.

6.

Zu seiner Verwunderung konnte sich Lessing nicht so recht herzhaft ärgern, als ihm die Zensurfreiheit entzogen und dadurch die Fortsetzung des Kampfes gegen Goeze unmöglich gemacht wurde (16, 422). In der Tat hatten ihm die Gegner, indem sie das veranlaßten, einen guten Dienst geleistet. Lessing fühlte es wohl selbst, daß er sich schon mehr als genug mit Goeze herumgezerrt hatte. Darum ist auch sein „Nathan" nicht der ärgere Possen geworden, den er damit den Theologen spielen wollte (an Karl Lessing, 11. Aug. 1778); oder: in einem anderen, edleren Sinn konnte er eben deshalb dieser ärgere Possen werden. Was konnte er ihnen, wenn sie's wirklich unredlich meinten, Schlimmeres zu Leide tun, als daß er das unwidersprechlich Wahre in seinen Gedanken so vortrug, daß sie wohl innerlich darüber schimpfen konnten, es aber wohl bleiben lassen mußten, sich öffentlich dawider zu erklären? (An K. Lessing, 7. Nov. 1778.) Das hat er in seinem „Nathan" getan, wenn man ihn anders sagen läßt, was er wirklich gesagt hat. Nur haben freilich nicht bloß Gegner, sondern auch Verehrer Lessings ihre Rechnung besser dabei zu finden geglaubt, daß sie die geistreiche Binsenwahrheit, die das Stück demonstriert, zu einer Religionsphilosophie von zweifelhaftem Wert aufbauschten.

„Mein Rat ist der," sagt in der Parabel von den drei Ringen der bescheidene Richter zu den streitenden Brüdern, sagt durch seine Dichtung der bescheidene Lessing zu seinen Zeitgenossen: „Ihr nehmt die Sache völlig, wie sie liegt." Wie liegt sie denn, die Sache, um die sich's handelt, die religiöse Frage? Aller Streit über die Wahrheit der Religion hat sich bis jetzt als unfruchtbar erwiesen; immer ist der Kampf um das Heiligste in eine häßliche Zänkerei ausgeartet. Der Gott, über den man streitet, der den Streit allein schlichten könnte, ist nun einmal nicht zur Stelle zu schaffen, nicht zum Reden zu bringen: darum ist der religiöse Zank endlos. Sofern aber die Religion auf Überlieferung beruht, muß man sich im

Kampfe um sie gegenseitig die Glaubwürdigkeit der Autorität, an die man doch je durch die Pietät gebunden ist, verdächtigen. Und sofern sie (fügen wir hinzu) auf eigener Erfahrung beruht, müssen die Kämpfer sich gegenseitig die Wirklichkeit oder den Wert der heiligsten Erlebnisse bestreiten. Der Protestant muß die Sünden und Widersprüche der heiligen, unfehlbaren Päpste ans Licht ziehen; der Katholik muß Luther herunterreißen. Der Orthodoxe muß den Bußkampf des Pietisten, der Pietist die Heilsgewißheit des Orthodoxen einer mißtrauischen Kritik unterziehen usf. usf. Das läßt sich gar nicht vermeiden, sowie man in den direkten Kampf um die Wahrheit der Religion eintritt. Dieser muß also giftig werden: das liegt in der Natur der Sache. Andrerseits schätzt doch jeder Mensch seine Religion als ein Hilfsmittel, Gott und Menschen angenehmer zu werden; auch machen alle Religionen eine gewisse Praxis des Lebens, die ein ersprießliches Zusammenleben mit den Menschen erleichtern soll, zur Pflicht: Ergebung in den göttlichen Willen; Liebe zu dem Bruder, mit dem man, so oder so, denselben wirklichen Gott verehrt. Beruht darauf die Wertschätzung der Religion, so mache doch jeder mit dem, was ihm seine Religion so wert macht, Ernst und lebe aus seinem heiligen Glauben ein Leben, das dem Besten, Edelsten darin entspricht. Dies ist auch das einzige reelle Mittel, die Überlegenheit der eigenen Religion zu erweisen. Es verwandle sich also der Kampf um die Wahrheit der Religion in einen ebenso eifrigen wie ehrlichen Wettbewerb mit den Kräften der Religion. In ihm wird auch sofort der gemeinsame ideelle Gehalt aller Religionen das Übergewicht bekommen über das Unterscheidende, das sie trennt; während umgekehrt in dem direkten Kampf um die Religion die Bedeutung des Unterscheidenden naturgemäß so sehr anschwillt, daß man darüber das Verbindende ganz übersieht.

Das heißt im schönsten Sinne „die Sache nehmen, wie sie liegt“. Aber die künstlerische Darstellung dieser Idee ist nun Lessing freilich nicht recht geglückt. Er hätte sie an Personen zur Anschauung bringen sollen, die sich aus der

Überschätzung ihrer religiösen Besonderheit erst herausarbeiten müssen. Der Jude, der Moslem, der Christ sollten vor unseren Augen zur Erkenntnis kommen, daß sie durch Gehässigkeit gegen Andersgläubige ihrem eigenen Glauben ins Gesicht schlagen. Es sollte ihnen, etwa gerade über dem häßlichen Streit, ein solches Verständnis der eigenen und fremden Religion kommen, daß es ihnen unmöglich würde, den Kampf fortzusetzen. Dann müßten sie sich als Christen, Moslem, Juden, die sie von Herzen sind und bleiben, die Hand reichen. Aber Lessing stand der positiven Religion schon viel zu fern, als daß er einen Sonderglauben mit Sympathie hätte darstellen können. Sein Nathan ist kein Jude mehr, sein Saladin kein Moslem, sein Kloster-Bruder kein Christ — wenn sie's je gewesen sind; denn außer Namen und Stand erinnert nichts an ihre Konfession. Sie haben sich also wohl den Rat des Richters so zu Herzen genommen, daß ihnen die Echtheit ihrer Ringe nachgerade ziemlich gleichgültig geworden ist. Aber damit ist ihr Charakter moralisch so gut geworden, daß er poetisch böse ist: zu Repräsentanten ihrer Religion, die sie sein sollten, taugen sie nicht mehr. Ihre Toleranz kann keinen tiefen Eindruck machen: was sie aneinander zu tolerieren haben, ist für sie ein Nichts. Nathan kann sich's ohne Skrupel überlegen, wie weit er den Juden — agieren wolle:

> So ganz
> Stockjude sein zu wollen, geht schon nicht.
> Und ganz und gar nicht Jude, geht noch minder.
> Denn wenn kein Jude, dürft' er mich nur fragen,
> Warum kein Muselmann?

Aber auch Daja und der Patriarch repräsentieren nicht ihre Konfession; denn Lessing hat ihre beschränkte und engherzige Unduldsamkeit in keinen inneren Zusammenhang mit ihrem religiösen Glauben gebracht. Wäre Nathan „durch den Zufall der Geburt“ Christ, so müßte Daja Jüdin sein und brauchte, um das zu werden, nicht ihren Charakter, nur ihre Sprache zu ändern. Der Patriarch könnte ebenso gut Mufti oder Rabbiner sein: er hat *die* Eigenschaften des Kirchenfürsten, die man am leichtesten bekommt, wenn man zu seinem „Glau-

ben“ nur ein ganz äußerliches Verhältnis hat. Im Namen des Patriotismus, der Freiheit, der Wissenschaft, der Kunst, ja der Humanität könnte er dieselbe Herrschsucht betätigen. Leute seines Schlags können eben wegen ihrer Gemeinheit jeden idealen Vorwand benützen. So kann ja auch der Tempelherr, freilich aus ganz anderen Motiven, trotz seiner Freigeisterei, höchst fanatisch werden. Saladin muß ihn warnen, daß er nicht dem Juden, dem Muselmann zum Trotz den Christen spielt, der er nicht ist. Läßt er sich durch die vermeinte Engherzigkeit des Nathan dazu hinreißen, so ist das nicht die Nachwirkung einer christlichen Erziehung, sondern der Fehler seiner Jugend, seines Temperaments. Der religiöse Gegensatz schafft nur die Gelegenheit, daß seine natürliche Heftigkeit zum Ausbruch komme.

Daß Lessing im Nathan ein Urteil über die Wahrheit der Offenbarungsreligion aussprechen wolle, hat er selbst durch den Mund des Richters, Nathans, Saladins abgelehnt. Aber er behandelt, genau besehen, auch nicht einmal das spezielle Problem der religiösen Toleranz. Sein Rat, die Sache völlig zu nehmen, wie sie liegt, reicht viel weiter. Die Differenziierung der Menschheit bringt allerorten die Gefahr mit sich, daß das Gemein-Menschliche von dem Besondernden überwuchert werde; und überall ist es des Weisen Aufgabe, sich dagegen zu wehren, dem entgegenzuwirken. In dieser Allgemeinheit hat Lessing das Problem, noch ehe er den „Nathan“ dichtete, in den „Gesprächen für Freimaurer“ aufgefaßt („Ernst und Falk“, 1777). Daß er sich darin nicht speziell mit der religiösen Frage beschäftigte, ermöglichte es ihm auch, der positiven Religion besser gerecht zu werden als im „Nathan“ selbst.

Was Lessing zur Geschichte der Freimaurerei beibringt, kommt für uns hier nicht in Betracht. Uns interessiert nur die Idee der Freimaurerei, die er konstruiert. Denn die Freimaurerei ist ihm nichts Willkürliches, nichts Entbehrliches, sondern etwas Notwendiges, das in dem Wesen des Menschen und der bürgerlichen Gesellschaft begründet ist. Er erörtert

also die Bedeutung des Staates; da aber Staatsverfassung und Religion in einem wesentlichen Zusammenhang stehen, so gilt alles, was er von den Staaten sagt, auch von den Religionen, d. h. von den Religionsverbänden. Nach seiner Meinung sind die Staaten für die Menschen erschaffen, nicht die Menschen für die Staaten; sie sind also nur Mittel, nicht Zweck. Der Zweck ist die Glückseligkeit; und zwar des einzelnen Menschen: eine andere gibt es nicht. Was soll denn die Glückseligkeit eines abgezogenen Begriffs, wie Staat, Vaterland und dergleichen sind, zu bedeuten haben? Die Staaten aber vereinigen die Menschen, damit jeder einzelne Mensch seinen Teil von Glückseligkeit besser und sicherer genießen könne. Sie sind Mittel menschlicher Erfindung. Freilich kein willkürlicher Einfall, sondern ein von der Natur dem Menschen abgenötigtes Mittel zur Erreichung der Glückseligkeit; aber natürlich von dem allgemeinen Schicksal aller menschlichen Mittel nicht ausgenommen: daß sie nicht allein ihrer Absicht öfters nicht entsprechen, sondern wohl gar das Gegenteil davon bewirken. Auch der besten Staatsverfassung müssen noch Dinge entspringen, die der menschlichen Glückseligkeit höchst nachteilig sind. Denn die Staaten können die Menschen bloß vereinigen, indem sie sie zugleich trennen. Es ist nicht bloß die Mehrheit der Staaten, Staatsverfassungen, Religionen in den Bedingungen des menschlichen Lebens notwendig begründet; die bürgerliche Gesellschaft muß auch in sich selbst die Trennung der Menschen gleichsam bis ins Unendliche fortsetzen: ohne politische und soziale Abstufung der Bürger läßt sich kein Staat denken. So begegnet also überall nicht mehr ein bloßer Mensch einem bloßen Menschen, die vermöge ihrer gleichen Natur gegeneinander angezogen werden, sondern immer nur ein solcher Mensch einem solchen Menschen, die ihrer verschiedenen Tendenzen sich bewußt sind; und so werden die Menschen, noch ehe sie für ihre einzelne Person das geringste miteinander zu schaffen haben, gegeneinander kalt, zurückhaltend, mißtrauisch gemacht. So traurig das ist, so unvermeidlich ist es; auch ist die bürgerliche

Gesellschaft trotz dieser Mißstände ein nicht hoch genug zu schätzendes Gut, schon weil in ihr allein die menschliche Vernunft angebaut werden kann. Aber daraus folgt, daß sie uns eine doppelte Aufgabe stellt: an der Vervollkommnung der Staaten und Kirchen selbst zu arbeiten; und den notwendigen Übeln entgegenzuarbeiten, die mit der bürgerlichen Gesellschaft als solcher verbunden sind. Diese zweite Aufgabe stellt sich die unsichtbare Kirche derer, die über die Vorteile der Völkerschaft weg sind und wissen, wo Patriotismus aufhört Tugend zu sein; die dem Vorurteil der angebornen Religion nicht unterliegen und nicht glauben, daß alles notwendig gut und wahr sein müsse, was sie für gut und wahr erkennen; die bürgerliche Hoheit nicht blendet, bürgerliche Geringfügigkeit nicht ekelt und in deren Gesellschaft darum der Hohe sich gerne herabläßt, der Geringe sich dreist erhebt. Sie suchen vorsichtig, damit nicht der Staat selbst Schaden leide, ja unmerklich ihre Art des Empfindens in andern von weitem zu veranlassen, zu begünstigen, zu fördern. Wenn sich aber diese „Freimaurer" zu Logen zusammentun, so werden diese bald an denselben Übeln leiden, in deren Bekämpfung die ideale Berechtigung der Freimaurerei liegt.

Es ist sehr zu bedauern, daß Lessing diesen letzten Gedanken nur zur Berichtigung des Urteils über die bestehenden Freimaurerlogen benützt, nicht zu einer Fortbildung seiner Theorie der Gesellschaft. Die L o g e ist nach Lessing doch nur eine überflüssige Doublette zu Staat und Kirche. Sollten also die echten „Freimaurer" (die es ja s e i n können, ohne so zu h e i ß e n) nicht besser darauf verzichten, eine geschlossene Gesellschaft, einen äußeren Verband zu bilden? Sie erkennen sich ja doch, ohne Namen, ohne Zeichen, bei jeder innigeren Berührung des Geistes; und haben sie sich erkannt, so wirken sie ganz von selbst nicht bloß in e i n e m Sinne, sondern auch zusammen. Sollten sie der Zufälligkeit ihrer Verbindung wirklich durch ein Mittel abhelfen wollen, das deren Reinheit gefährdet? Können sie überhaupt andere über den Parteisinn hinausführen, indem sie selbst eine neue

Partei bilden? Da die Mißstände in den Logen nach Falk-Lessing vielleicht der Weg der Vorsehung sind, dem ganzen, jetzigen Schema der Freimaurerei ein Ende zu machen, so scheint er darauf hinzuzielen. Ob aber das gegenwärtige Schema durch ein anderes ersetzt werden, ob die Freimaurerei überhaupt auf ein Schema verzichten soll: darüber läßt er uns im Unklaren. Auch das deutet Lessing nur ganz flüchtig an, wie der „Freimaurer" seine so nützliche, so notwendige Arbeit vollbringen soll. Er berichtet von Christoph Wren (den er für den Schöpfer der ganzen heutigen Freimaurerei hält), daß er erst den Plan einer Sozietät der Wissenschaften entworfen habe, welche spekulative Wissenschaften gemeinnütziger und dem bürgerlichen Leben ersprießlicher machen sollte; dann sei ihm das Gegenbild einer Gesellschaft beigefallen, welche sich von der Praxis des bürgerlichen Lebens zur Spekulation erhöbe. „Dort, dachte er, würde untersucht, was unter dem Wahren brauchbar, hier was unter dem Brauchbaren wahr wäre." Das Wahre in dem Brauchbaren (vielmehr: Bräuchlichen), den Sinn in der Formel, den sittlichen Takt in der versteinerten Gewohnheit wieder zu beleben und dann fortzubilden: das wäre also die Methode einer Freimaurerei nach Lessings Sinn. Er selbst hat ein Beispiel ihrer Anwendung gegeben in der „Erziehung des Menschengeschlechts".

7.

Die ersten 53 Paragraphen dieses Schriftchens hatte Lessing schon, als Arbeit eines dritten, seinen Anmerkungen zu den Fragmenten des Ungenannten eingefügt. Wir haben also auch ihren Grundgedanken schon genannt und in seiner Bedeutung für den Fragmentenstreit gewürdigt: daß die Offenbarung dem Menschengeschlecht nichts gebe, worauf die menschliche Vernunft, sich selbst überlassen, nicht auch kommen würde; daß also alle Offenbarungswahrheit die Möglichkeit, ja die Bestimmung in sich trage, in Vernunftwahrheit überzugehen; daß die heiligen Schriften pädagogisch, nicht

wissenschaftlich normiert seien, Elementarbücher, nicht Handbücher der religiösen Erkenntnis. Von diesem Gesichtspunkte aus hatte Lessing das Alte Testament viel günstiger beurteilen können als Reimarus; die Fortsetzung der Schrift suchte nun auch dem Neuen Testament, Jesus und den Aposteln, sowie einigen Dogmen (der Dreieinigkeit, der Erbsünde, der Genugtuung des Sohnes) gerechter zu werden als dieser (von dem Lessing inzwischen noch einen letzten, den heftigsten Angriff auf das Christentum veröffentlicht hatte: „von dem Zwecke Jesu und seiner Jünger"). Dabei folgt Lessing durchaus den Gedanken, ja den Worten des Reimarus, bleibt also abhängig von ihm. Das im einzelnen nachzuweisen, wäre für uns von geringem Interesse; Angriff und Verteidigung sind mit gleich unzureichenden Mitteln unternommen, und die ganze Art der Behandlung des Gegenstandes darf heute für antiquiert gelten. Aber Lessing erhebt sich zugleich über Reimarus und sich selbst und rückt, freilich ganz sachte, ja fast unmerklich, die religiöse Frage in eine neue Beleuchtung, in der sich besonders auch das Christentum ganz anders ansieht.

Reimarus hatte, wie Lessing zugibt, den Nachweis geliefert, daß eine Offenbarung unmöglich sei, die alle Menschen auf gegründete Weise glauben könnten. Lessing hatte dagegen zunächst behauptet, es sei weder die Lehre Christi noch je die allgemeine Lehre der Kirche gewesen, daß die Offenbarung auch für diejenigen Menschen zur Seligkeit notwendig sei, die gar keine oder doch keine gegründete Kenntnis davon erlangen können. Wenn nun aber die Erleuchtung des Geistes ein Ingrediens, ja das wahre Wesen der Seligkeit ist, so bleiben die Menschen, die durch die Offenbarung nicht erleuchtet werden, ob sie auch wegen ihrer Unkunde der Offenbarung nicht verdammt werden können, doch der Seligkeit beraubt. Dies ist für Lessing ein unerträglicher Gedanke, und so entnimmt er der religiösen Überlieferung die Vermutung, daß jeder einzelne Mensch so oft dieses Leben wiederholen möge, bis die göttliche Offenbarung, d. h. die göttliche Erziehung, ihren Endzweck mit ihm erreicht habe. Ein

ganz unschuldiger Gedanke von unermeßlicher Tragweite! Denn dann ist die Seligkeit weder ein „Verdienst" mehr, noch eine „Gnade"; der Gedanke des „Gerichts" ist eliminiert, die ganze moralisch-juridische Auffassung der Religion überwunden. Wenn aber das Neue Testament Quelle und Norm des echten Christentums ist, so ist das „Gericht" eine wesentliche Idee des Christentums. Lessing verläßt also den Boden des Neuen Testaments, des Christentums, in einem entscheidenden Punkte.

Aber beweist nicht gerade die „Erziehung des Menschengeschlechts", daß Lessing von der moralischen Wertung und Auffassung der Religion durchaus nicht loskommen kann? Denn der ganze göttliche Erziehungsplan, den er aufweist, läuft ja darauf hinaus, daß der Mensch erst lerne, das Gute um naher, zeitlicher Belohnung willen zu tun, dann um ferner, ungewisser, jenseitiger Belohnung willen; daß er endlich fähig werde, die Tugend um ihrer selbst willen zu lieben! Es ist allerdings ein Mangel an Lessings Darstellung, daß er die Vollkommenheit, zu der das Menschengeschlecht erzogen werden soll, zu eng faßt: die „völlige Aufklärung", die auch dazu gehört, tritt fast ganz zurück hinter der „Reinigkeit des Herzens" (§ 80). Aber eben diese Reinigkeit des Herzens, in der die Tugend um ihrer selbst willen geliebt wird, ist jenseits der Moral, die die Kirche verlangte, auf die auch die Aufklärung (Kant eingeschlossen) noch so großen Wert legte. Sie besteht nicht mehr in dem guten Willen, die Tugend zu üben, sondern in der Unfähigkeit, das eine zu tun, das andre zu lassen. Wer noch vor der Wahl steht, ob er das Gute oder das Böse tun wolle, hat kein reines Herz, liebt die Tugend nicht um ihrer selbst willen. Ja, noch mehr: das unmittelbare Wollen des Guten, das Nichtwollen des Bösen, braucht gar nicht von dem Gedanken begleitet zu sein, daß es das Gute sei, das man wolle, das Böse, das man nicht wolle. Die Reinigkeit des Herzens ist naiv; erst das Urteil andrer bringt sie auf die Frage, ob es denn auch gut und böse sei, was sie tue und lasse. Und dann ist das, daß etwas für „gut" oder „böse"

gilt, für sie kein Motiv des Tuns und Lassens mehr. Allerdings ist sich Lessing noch nicht ganz klar über die Tragweite seines Gedankens. So schreibt er in § 85: „sie wird gewiß kommen, die Zeit der Vollendung, da der Mensch, je überzeugter sein Verstand einer immer bessern Zukunft sich fühlet, von dieser Zukunft gleichwohl Bewegungsgründe zu seinen Handlungen zu erborgen nicht nötig haben wird; da er das Gute tun wird, weil es das Gute ist, nicht weil willkürliche Belohnungen darauf gesetzt sind, die seinen flatterhaften Blick ehedem bloß heben und stärken sollten, die innern bessern Belohnungen desselben zu erkennen.“ Also scheint ihm nicht nur der Gedanke, daß etwas gut sei, sondern auch noch die Erkenntnis der innern, bessern Belohnung des Guten ein Bestimmungsgrund des Handelns zu sein. Aber wir werden noch auf Anzeichen stoßen, daß er sich in einer Bewegung befindet, die ihn dahin führen wird, die Selbstbestimmung aus der Sittlichkeit gänzlich auszuscheiden. Ferner hat Lessing gerade in diesem Punkte sein Verhältnis zum Christentum nicht ganz richtig erfaßt. „Sie wird gewiß kommen (ruft er aus), die Zeit eines neuen, ewigen Bundes, die uns selbst in den Elementarbüchern des Neuen Testaments versprochen wird.“ In diesen neuen, ewigen Bund tritt jeder ein, der die sittliche Naivität erreicht. Insofern ist der Tag dieses Bundes in dem Neuen Testament nicht bloß versprochen, sondern bereits angebrochen. Denn das Neue Testament, und also das Christentum, enthält nicht eine einfache, sondern eine doppelte Auffassung des Sittlichen, nicht bloß eine Sittlichkeit, die durch Furcht und Hoffnung hervorgebracht wird, sondern auch eine uneigennützige Liebe zu Gott und dem Nächsten; und die Sittlichkeit, welche Lessing als Ziel vorschwebt, wird auch dort als die höhere gewertet. „Wenn ihr nicht werdet wie die Kinder“, sagt Jesus, „werdet ihr nicht in das Himmelreich kommen“: also ist das Ziel der Entwicklung des Menschen eine zweite Naivität. Darum kann man in das neue Leben auch nur eintreten durch eine Neugeburt aus dem Geiste, nicht durch Reflexion und Entschluß. Und die Tugend ist nach dem

Apostel Paulus nicht Gehorsam gegen das Gesetz, sondern eine Frucht des Geistes: Enthusiasmus, Naivität. Auch nach Luther bedarf der Christenmensch nicht eines Lehrers guter Werke: „sondern was ihm vorkommt, das tut er und ist alles wohlgetan". Lessing tritt also mit diesen Gedanken in eine ganz gute christliche Tradition ein; vielleicht ohne es selbst so genau zu wissen, vielleicht hat er es auch nur nicht hervorheben wollen. Daß er eine Wahrheit gefunden hatte, brauchte er nicht dadurch abzuschwächen und zu verdunkeln, daß er sie auch als christliche Wahrheit empfahl. Lieber noch hob er hervor, daß gewisse Schwärmer des 13. und 14. Jahrhunderts einen Strahl dieses neuen, ewigen Evangeliums aufgefangen hatten (§ 87).

Denn so freundlich auch Lessing aus der christlichen Offenbarung den Wahrheitsgehalt herausstellt, so hat er doch sichtlich das Bestreben, die Enge des kirchlichen Offenbarungsbegriffs zu durchbrechen. Neben die von der Kirche allein angenommene Möglichkeit, daß die Offenbarung die Vernunft leite, stellt er die andere, daß die Vernunft auch die Offenbarung erhelle (§ 36). Für die Hypothese der Re-incarnation macht er geltend, daß der menschliche Verstand in den ältesten Zeiten darauf verfiel, ehe ihn die Sophisterei der Schule zerstreut und geschwächt hatte (§ 95). Auch dem „Schwärmer" gesteht er zu, daß er oft sehr richtige Blicke in die Zukunft tue: er kann diese Zukunft nur nicht erwarten, wünscht sie beschleunigt, beschleunigt durch ihn (§ 90). So gut wie die Offenbarung kann also jede uralte Überlieferung, ja jede moderne Schwärmerei, der Vernunft auf die Spur helfen; und in der Tat ist für Lessing die Offenbarung eine Erziehung, die dem Menschengeschlecht geschehen ist *und noch geschieht* (§ 2). Da ferner die Offenbarung gar nicht bloß geglaubt, sondern in Vernunftwahrheit umgewandelt werden soll; und da sie gar keine Gewähr bietet, daß diese Umwandlung überall möglich sei: so hat der Mensch faktisch zu ihr keine andere Stellung als zu aller angeblichen Wahrheit, die ihm irgendwoher dargeboten wird. Er muß sie prüfen,

wird das Gute behalten, das Zweifelhafte dahingestellt sein lassen, und darf sich auch die Freiheit nehmen, als Irrtum zu verwerfen, was er widerlegen zu können glaubt. Und so zieht Lessing als Herausgeber aus dem Aufsatz, den er mitteilt, nur die richtige Folgerung, wenn er in seinem Vorbericht den Begriff der Offenbarung ganz fallen läßt. „Warum wollen wir in allen positiven Religionen nicht lieber w e i t e r n i c h t s als den Gang erblicken, nach welchem sich der menschliche Verstand jedes Orts einzig und allein entwickeln kann und noch ferner entwickeln soll; als über eine derselben entweder lächeln oder zürnen? Diesen unsern Hohn, diesen unsern Unwillen verdiente in der besten Welt nichts, und nur die Religionen sollten ihn verdienen? Gott hätte seine Hand bei allem im Spiele, nur bei unsern Irrtümern nicht?"

Gewiß sollte die Religion selbst die erste Sorge Gottes sein. Hat Gott aber seine Hand bei allem im Spiele, so hat er sie bei nichts mehr b e s o n d e r s im Spiele. Also ist vielleicht dieser ganze P l a n der Offenbarung oder Erziehung nur der exoterische Ausdruck für eine esoterische Wahrheit, die der Philosoph zunächst noch für sich behält. Sehen wir genauer zu, so sind ihm doch einige Ausdrücke entfallen (oder hat er sich einige Ausdrücke entfallen lassen), die uns auf diesen Verdacht bringen. Die menschliche Erziehung, sagt Lessing, zweckt darauf ab, daß der Mann ohne äußeren Beweggrund seine Pflicht zu tun vermögend sei, und die göttliche sollte nicht dahin reichen? „Was der Kunst mit dem Einzelnen gelingt, sollte der Natur nicht auch mit dem Ganzen gelingen?" (§ 84.). Lessing kann „Gott" sagen, kann ebensogut auch „Natur" sagen: in der Sache bleibt sich's gleich. Ferner scheint es ihm, daß die Lehre von der Dreieinigkeit den menschlichen Verstand nach unendlichen Verirrungen rechts und links nur endlich auf den Weg bringen sollte, zu erkennen, „daß Gott in dem Verstande, in welchem endliche Dinge e i n s sind, unmöglich e i n s sein könne; daß auch seine Einheit eine transzendentale Einheit sein müsse, welche eine Art von Mehrheit nicht ausschließt" (§ 73). Gehört zu den

endlichen Dingen, deren Einheit Gott unmöglich haben kann, vielleicht auch das menschliche Ich? Soll uns also die Dreieinigkeit vielleicht darauf hinleiten, daß Gott wohl Geist sein mag, aber nicht Person! wie ihn doch jede positive Religion vorstellt, vorstellen m u ß! Und wie verhielte sich d a n n Gott zu der Entwicklung des menschlichen Verstandes? In welchem Sinne hätte er dann seine Hand wie bei allem, so auch bei unsern Irrtümern, bei den Religionen im Spiel? Ist das vielleicht gar ein und dasselbe: „die Religionen“? und „unsere Irrtümer“?

8.

Die „Erziehung des Menschengeschlechtes“ hat Lessing nur als Herausgeber vertreten wollen. Der Grund kann ein doppelter gewesen sein und war auch gewiß ein doppelter: daß er nur exoterische Wahrheit vortrug; und daß er mancher Gedanken darin nicht so gewiß war, um für sie öffentlich einstehen zu können. Was er nun aber öffentlich nicht sagen konnte oder wollte, das hat er doch für sich mehr oder weniger weit durchgedacht und auch im privaten Gespräch geäußert. Und so wollen wir denn aus seinen nachgelassenen Schriften und aus philosophischen Gesprächen, die Fr. H. Jacobi im Juli 1780 mit ihm hatte und über die er 1783 Mendelssohn brieflichen Bericht erstattete, noch genauer zu bestimmen suchen, wie weit er in der Richtung fortgeschritten ist, die wir aus seinen letzten veröffentlichten Schriften ungefähr erschließen konnten. Dabei haben wir auch seine Ansicht über die Freiheit des Willens nachzuholen, die er dem großen Publikum nicht vorenthalten hat, die wir aber bis jetzt nicht passend einfügen konnten.

Nun erfahren wir aus zwei nachgelassenen, sehr flüchtig hingeworfenen Aufsätzen, daß ihn die Lehre von der Seelenpräexistenz und Metempsychose ganz ernsthaft und noch in einer andern Richtung beschäftigte, als die „Erziehung des Menschengeschlechts“ erkennen läßt. Nicht bloß die moralische, auch die intellektuelle Vollkommenheit erreicht

der Mensch nur in einer Reihe von Existenzen. Unserer jetzigen Stufe der Erkenntnis, die dadurch charakterisiert ist, daß wir fünf „Sinne“ haben, die fünf Arten „homogener Masse“ entsprechen, müssen andere Existenzen vorangegangen sein, worin wir den Gebrauch dieser Sinne nach und nach (erst der einzelnen Sinne, dann gewisser Kombinationen derselben) eingeübt haben. Und es werden unserer jetzigen Existenz gewiß noch andere folgen, in denen wir neue Sinne hinzugewinnen werden und einüben müssen. „So wie der homogenen Masse, durch welche die Körper in den Stand der Sichtbarkeit kommen (dem Lichte), der Sinn des Gesichts entspricht; so können und werden gewiß der elektrischen Materie oder der magnetischen Materie ebenfalls besondere Sinne entsprechen, durch welche wir es unmittelbar erkennen, ob sich die Körper in dem Stande der Elektrizität oder in dem Stande des Magnetismus befinden, welches wir jetzt nicht anders als aus angestellten Versuchen wissen können. Alles, was wir jetzt noch von der Elektrizität oder von dem Magnetismus wissen, oder in diesem menschlichen Zustande wissen können, ist nicht mehr, als was Saunderson von der Optik wußte. Kaum aber werden wir den Sinn der Elektrizität oder den Sinn des Magnetismus selbst haben, so wird es uns gehen, wie es Saunderson würde ergangen sein, wenn er auf einmal das Gesicht erhalten hätte. Es wird auf einmal für uns eine ganz neue Welt voll der herrlichsten Phänomene entstehen, von denen wir uns jetzt ebenso wenig einen Begriff machen können, als er sich von Licht und Farben machen konnte.“ Und so könnte es noch viele Arten von „homogenen Massen“ geben, denen ein Sinn entspricht, den wir nur noch nicht haben (16, 522 f.).

Es verlohnt sich nicht, daß wir genauer feststellen (wenn das überhaupt möglich wäre), was Lessing unter einem „Sinn“ und einer „homogenen Masse“ verstand: welche Bedeutung dieser enthusiastische Gedanke für seine ganze Weltanschauung hatte, läßt sich ohne das erkennen. Lessing glaubt an die Wahrheit der fünf Sinne: sie bringen uns richtige Kunde

über die Qualitäten oder Bewegungen der Materie, auf die sie gestimmt sind. Aber unser Weltbild ist nicht bloß insofern unvollständig, als wir noch nicht alles festgestellt und verbunden haben, was mit den Sinnen, die wir haben, zu erfahren ist. Vielmehr reicht unsere ganze intellektuelle Organisation nicht aus, alle Qualitäten und Beziehungen des Seins unmittelbar zu schauen. Einen wesentlichen Fortschritt unserer Erkenntnis des Daseins haben wir also nur von einer Vervollkommnung unserer geistigen Organisation zu erwarten. Erweitern wir den Begriff des „Sinns" auch auf die Fähigkeit, geistige Verhältnisse unmittelbar wahrzunehmen, so könnte uns eine zukünftige Existenz wohl auch die Erleuchtung bringen, für die sich alle Dissonanzen des Daseins in Harmonie auflösen, in der das physische und moralische Übel als Ingrediens der absoluten Vollkommenheit des Daseins sichtbar wird; also jene Erkenntnis, in der die Seligkeit besteht. Die Religion wäre dann etwa eine enthusiastische Vorahnung dieser Seligkeit, die uns ermöglicht, die für unser Empfinden wirklichen, in Wahrheit doch nur scheinbaren Dissonanzen des Daseins zu ertragen.

In diesem Sinne aber ist die Religion für Lessing offenbar ein Teil der natürlichen Anlage des Menschen. Als Probe derselben betrachtet er es in seiner Jugend, daß wir uns nicht erlauben, über irgend eine Schicksalsfügung zu murren. Darum soll auch der Dichter niemand mit seinen Umständen unzufrieden machen (7, 437), soll der Tragiker das Gräßliche meiden, das einen verzweifelten Schmerz hervorruft (10, 120). Jetzt findet Lessing, daß die von der göttlichen Weisheit beliebte Ungleichheit in der geistigen Ausstattung der Menschen niemand zum Mißvergnügen mit der Einrichtung des Schöpfers berechtige. Nicht bloß, weil es keineswegs ausgemacht ist, ob nicht der Mensch (oder jede Seele, solange sie als Mensch erscheint) vollkommen zu der nämlichen Ausbildung seiner Fähigkeiten gelange. Vielmehr lernt Lessing aus der täglichen Erfahrung, daß kein Mensch mit der gegenwärtigen Ausbildung seiner Geistesfähigkeit mißvergnügt ist; und es

dünkt ihn, daß es ganz gegen die Natur der Menschen wäre, wenn er damit mißvergnügt sein könnte. „Er kann sich wohl einbilden, daß diese nämliche Ausbildung unter andern annehmlichen äußerlichen Umständen ebensowohl geschehen könnte. Aber das ist nicht Mißvergnügen mit dem Grade der Ausbildung, sondern mit Dingen, die er bei dieser Ausbildung anders sein zu können vermeint." (16, 442 f.) Mit sich kann der Mensch gar nicht unzufrieden sein! Alles Mißvergnügen beruht auf dem Wahn, man hätte der, der man ist, auch unter leichteren Bedingungen werden können! Das natürliche Selbstgefühl ist ein Unterpfand für die Vollkommenheit der Welt, ist die Quelle des religiösen Glaubens! Und dessen Vollendung liegt in der Erkenntnis, daß wir nur auf dem Wege, den wir wirklich gegangen sind, zu dieser Ausbildung unseres Geistes haben kommen können, mit der wir gar nicht mißvergnügt sein können! Der heilige Geist des Christen ist kein anderer als der Geist der Natur! Ich glaubte selbst, daß ich damit zu viel in Lessing hineinlese, wenn nicht andere Linien seiner Entwicklung, die wir mit größerer Sicherheit ziehen können, gegen denselben Punkt konvergierten.

9.

Wenn nun aber ein Mensch darüber mißvergnügt wäre, daß er selbst, durch eigene freie Tat, sich seine Entwicklung erschwert oder gar verdorben hätte?! So ist auch das ein bloßer Wahn. Denn so was gibt es nicht.

Daß die freie Entscheidung des Menschen für Lessing keine große Bedeutung haben kann, davon haben wir im bisherigen schon deutliche Spuren gefunden. Es ist nicht wahr, daß jemals ein Mensch wissentlich und vorsätzlich sich selbst verblendet habe; „es ist nicht wahr, sage ich; aus keinem geringern Grunde als weil es nicht möglich ist" (13, 23). Die Stufe der sittlichen Entwicklung des Einzelnen ist nach der „Erziehung des Menschengeschlechtes" nicht von seinem Willen abhängig, sondern von einer metaphysischen Be-

dingung: sie ist durch den Punkt bestimmt, den die Seele in der Folge der Existenzen gerade durchläuft. Ferner ist ja die Freiheit proportional der Möglichkeit sittlicher Einsicht (weshalb wir die Verantwortung an die Zurechnungsfähigkeit knüpfen); gibt es nun keine sichere Grenzscheidung zwischen dem sittlich Guten und sittlich Bösen (13, 113), so gibt es auch keine sichere Entscheidung für das eine oder andere. Also hängt der sittliche Fortschritt des Menschen wesentlich daran, daß der Mensch in einem dunklen Drange sich des rechten Weges wohl bewußt ist. Und wenn gar die sittliche Entwicklung sich durch mehrere Existenzen hindurchzieht? Die Kirche kann mir bloß deshalb die Verantwortung für mein ewiges Los auferlegen, weil sie mir eine gewisse Kunde von dem Willen des Gottes gibt, der mich einst richten wird. Fällt diese weg, so kann meine Hoffnung, durch eine unübersehbare Reihe von Existenzen hindurch zur Vollkommenheit zu gelangen, nur darauf sich gründen, daß ich dahin kommen muß. Hätte Lessing sich gar nicht über den freien Willen ausgesprochen, so könnten wir mit Sicherheit vermuten, daß er nichts auf ihn halte.

Nun hat er aber schon 1755 (in „Pope ein Metaphysiker") nicht mehr beweisen wollen, „was man schon unzähligemal bewiesen hat", daß das Vermögen, unter zwei gleich ähnlichen und guten Dingen eines dem andern vorzuziehen, eine leere Grille sei. Ihm schien wohl damals die ganze Frage der Freiheit damit erledigt zu sein, daß auch jede freie Wahl Bewegungsgründe habe (6, 439). Daß Lessing dieser Meinung auch ferner geblieben ist, können wir daraus erschließen, daß er dem tragischen Dichter die Aufgabe zuweist, uns die Notwendigkeit einer gewissen Handlung sehen zu lassen: gelingt ihm das, so hat er uns nicht betrogen, sondern die Wahrheit des Menschenschicksals erschlossen. Wir haben aber auch noch eine direkte Aussage von ihm aus dem Jahr 1776, welche uns erkennen läßt, daß er auch nicht einmal in üblicher Weise das Wort der Freiheit zu retten suchte. Ich teile diese höchst charakteristische Äußerung vollständig mit.

Unter den Aufsätzen des jungen Jerusalem, seines Freundes, die Lessing zur Berichtigung des Bildes, das Goethe in seinem „Werther“ von ihm gegeben zu haben schien, veröffentlichte, handelte der dritte von der Freiheit und vertrat einen strengen Determinismus. Lessing bemerkt dazu:

„Der dritte Aufsatz zeiget, wie wohl der Verfasser ein System gefaßt hatte, das wegen seiner gefährlichen Folgerungen so sehr verschrieen ist und gewiß weit allgemeiner sein würde, wenn man sich gewöhnen könnte, diese Folgerungen selbst in dem Lichte zu betrachten, in welchem sie hier erscheinen. Tugend und Laster *so* erklärt; Belohnung und Strafe *hierauf* eingeschränkt: was verlieren wir, wenn man uns die Freiheit abspricht? Etwas — wenn es Etwas ist — was wir nicht brauchen; was wir weder zu unserer Tätigkeit hier, noch zu unserer Glückseligkeit dort brauchen. Etwas, dessen Besitz weit unruhiger und besorgter machen müßte, als das Gefühl seines Gegenteils nimmermehr machen kann. Zwang und Notwendigkeit, nach welchen die Vorstellung des Besten wirket, wie viel willkommener sind sie mir als die kahle Vermögenheit, unter den nämlichen Umständen bald so, bald anders handeln zu können! Ich danke dem Schöpfer, daß ich *muß*; das Beste *muß*. Wenn ich in diesen Schranken selbst so viele Fehltritte noch tue: was würde geschehen, wenn ich mir ganz allein überlassen wäre? einer blinden Kraft überlassen wäre, die sich nach keinen Gesetzen richtet und mich darum nicht minder dem Zufall unterwirft, weil dieser Zufall sein Spiel in mir selbst hat? — Also, von der Seite der Moral ist dieses System geborgen. Ob aber die Spekulation nicht noch ganz andere Einwendungen dagegen machen könne? Und solche Einwendungen, die sich nur durch ein zweites, gemeinen Augen ebenso befremdendes System heben ließen? Das war es, was unser Gespräch so oft verlängerte und mit wenigen hier nicht zu fassen stehet“ (12, 298 f.).

Ob Lessing auf eine psychologische und metaphysische Erörterung der Willensfreiheit bloß hier nicht eingehen wollte, ob er sie überhaupt für unfruchtbar oder überflüssig hielt,

verrät er uns nicht. Er findet sich mit dieser Vexierfrage der Philosophie ganz persönlich ab; aber dadurch gelangt er auch zu einer Entscheidung, die ihm keinen Zweifel übrig läßt. Mit einer kahlen Vermögenheit, unter denselben Umständen so oder so handeln zu können, weiß er nichts anzufangen. Er hat aber auch gar nicht das Bewußtsein, daß er in einer Willensentscheidung eine Wahl vollziehe; entschieden ist er eben dann, und bloß dann, wenn er keine Wahl mehr hat. Er kann doch immer nur das Beste wählen, und das Beste muß er wählen. Sobald ihm das Beste überzeugend klar geworden ist, hat er keine Wahl mehr: so lange diese Klarheit noch nicht eingetreten ist, wählt er blind, ist also seine Wahl Sache des Zufalls. Übrigens wird dieser Fall nach seiner Meinung offenbar nie wirklich: er kommt überhaupt nicht zu einer Willensentscheidung, ohne daß sich ihm etwas als das jetzt Beste darstellte.

Nun ist allerdings nicht einzusehen, wie er „in diesen Schranken" noch „Fehltritte" tun könnte. Ist denn „Zwang und Notwendigkeit, nach welchen die Vorstellung des Besten wirkt", nur eine Schranke der Willensbestimmung? nicht vielmehr die Willensbestimmung selbst? Welche Fehltritte soll denn der tun, der — doch wohl immer! — das Beste muß? Es wird kaum zu entscheiden sein, ob Lessing sich hier bloß exoterisch ausdrückt oder ob er seinen Gedanken noch nicht zur letzten Konsequenz durchgedacht hat. Leider sagt er uns auch nicht, welche anderen Einwendungen die Spekulation gegen den Determinismus noch machen könne, und welches das zweite, gemeinen Augen ebenso befremdende System ist, das diese Einwendungen heben würde. Eine gewisse Auskunft hierüber geben uns aber wohl seine Gespräche mit F. H. Jacobi *.

Lessing merkt, daß Jacobi gern seinen Willen frei hätte, und bemerkt nun seinerseits: „Ich begehre keinen freien Willen." Auch was Jacobi eben gegen den Fatalismus gesagt

* F. H. Jacobi, über die Lehre des Spinoza 1785, S. 7—48; bes. S. 18—20.

habe, erschrecke ihn nicht im geringsten. Das war aber nichts Geringeres als daß, wenn es lauter wirkende und keine Endursachen gebe, das denkende Vermögen in der ganzen Natur bloß das Zusehen habe; sein einziges Geschäft sei dann, den Mechanismus der wirkenden Kräfte zu begleiten. „Die Unterredung (fährt Jacobi fort), die wir gegenwärtig miteinander haben, ist nur ein Anliegen unserer Leiber; und der ganze Inhalt dieser Unterredung, in seine Elemente aufgelöst, Ausdehnung, Bewegung, Grade der Geschwindigkeit nebst den Begriffen davon und den Begriffen von diesen Begriffen. Der Erfinder der Uhr erfand sie im Grunde nicht; er sah nur ihrer Entstehung aus blindlings sich entwickelnden Kräften zu. Ebenso Raphael, da er die Schule von Athen entwarf, und Lessing, da er seinen Nathan dichtete. Dasselbe gilt von allen Philosophien, Künsten, Regierungsformen, Kriegen zu Wasser und zu Lande, kurz von allem Möglichen. Denn auch die Affekte und Leidenschaften wirken nicht, insofern sie Empfindungen und Gedanken sind; oder richtiger — insofern sie Empfindungen oder Gedanken mit sich führen. Wir glauben nur, daß wir aus Zorn, Liebe, Großmut oder aus vernünftigem Entschlusse handelten. Bloßer Wahn! In allen diesen Fällen ist im Grunde das, was uns bewegt, ein Etwas, das von alledem nichts weiß, und das, insoferne, von Empfindung und Gedanke schlechterdings entblößt ist. Diese aber, Empfindung und Gedanke, sind nur Begriffe von Ausdehnung, Bewegung, Graden der Geschwindigkeit usw." Abgesehen davon, daß Jacobi den Fatalismus auch zum Materialismus machen will, hatte er seine Sache nicht übel verteidigt; Lessing aber läßt sich, wie gesagt, nicht bange machen. Er erwidert: „Es gehört zu den menschlichen Vorurteilen, daß wir den Gedanken als das Erste und Vornehmste betrachten und aus ihm alles hervorleiten wollen; da doch alles, mitsamt den Vorstellungen, von höheren Prinzipien abhängt. Ausdehnung, Bewegung, Gedanke sind offenbar in einer höheren Kraft gegründet, die noch lange nicht damit erschöpft ist. Sie muß unendlich vortrefflicher sein als diese oder jene

Wirkung; und so kann es auch eine Art des Genusses für sie geben, der nicht allein alle Begriffe übersteigt, sondern völlig außer dem Begriffe liegt. Daß wir uns nichts davon gedenken können, hebt die Möglichkeit nicht auf". Es ist also auch das nur eine äußerliche Auffassung, daß die Vorstellung des Besten den Menschen mit Zwang und Notwendigkeit bestimme. Vielmehr ist der ganze Vorgang, daß ich etwas als das Beste muß, die Auswirkung eines höheren Prinzips, das körperliche und geistige Bewegung produziert, aber darin sich nicht erschöpft; das weder Geist noch Materie ist noch eine Verbindung von Geist und Materie, sondern ein für uns gänzlich unvorstellbares Drittes. Indem dieses Prinzip sich durch uns auswirkt, haben wir das Gefühl, daß wir das Beste müssen; und „das Beste" ist natürlich nur eine Bezeichnung dafür, daß wir „müssen". Was wir mit innerer Notwendigkeit tun, tun wir als gut.

Das ist also wohl dieses gemeinen Augen so befremdende System, das die Schwierigkeiten des Determinismus vollends lösen soll: daß das menschliche Ich nur ein Knotenpunkt göttlicher Kräfte oder Wirkungen oder Tätigkeiten ist oder wir wir es heißen wollen. Lessing hat seine Freiheit an Gott verloren; und bedauert es offenbar nicht.

10.

Das war eigentlich schon damals geschehen, als er erkannte, daß Vorstellen, Wollen und Schaffen in Gott eins seien. Gott muß sich doch den Menschen, und was der Mensch werden und tun könnte oder sollte, fortdauernd vorstellen; und indem er ihn vorstellt, will er ihn immer und schafft er ihn immer. Aber es hinderte den jungen Lessing nicht bloß der christliche Gottesbegriff, von dem er mit Leibniz ausging, und die christliche Vorstellung vom Menschen und dessen Verhältnis zu Gott, daß er nicht sofort die strenge Konsequenz aus jenem Satze zog; denn es ist dem Menschen überhaupt nicht leicht, und der Jugend vielleicht ganz unmöglich, seine höchst bedeutende Selbstheit als bloßen Schein zu erkennen. Ein Aufhalten

aber, oder gar ein Rückgang, war für Lessing nicht möglich; wenige, aber deutliche Spuren beweisen, daß er langsam, doch unwiderstehlich darauf hingetrieben wurde, in dem vollkommensten Wesen das Allwesen zu sehen.

Daß Lessing im Jahr 1755 dem *deus sive natura* schon sehr nahe gekommen war, haben wir bereits hervorgehoben (S. 65). Aber er fand damals keine Veranlassung, sich über das Verhältnis Gottes zu dem Geschöpf auszusprechen; wir wissen also auch nicht, wie er zu jener Zeit darüber gedacht hat. Dagegen bekennt er in einem versprengten Aufsatz aus dem Anfang der sechziger Jahre (14, 292 f.), daß er sich von der Wirklichkeit der Dinge außer Gott durchaus keinen Begriff machen könne. Denn diese Wirklichkeit kann nichts enthalten, wovon in Gott nicht auch ein Begriff wäre. „Ist aber ein Begriff davon in ihm, so ist die Sache selbst in ihm": weil eben Denken und Schaffen in Gott eins ist. Auch wenn die Philosophen unter der Wirklichkeit der Dinge außer Gott nur das verstehen wollen, daß ihre Wirklichkeit von einer andern Art sei als die Gottes (jene zufällig, diese notwendig), bringt Lessing es nicht zu einer wirklichen Scheidung der endlichen Dinge von dem Unendlichen. „Was außer Gott zufällig ist, wird auch in Gott zufällig sein; oder Gott müßte von dem Zufälligen außer ihm keinen Begriff haben." Also muß auch die zufällige Wirklichkeit eine Wirklichkeit in Gott sein. „Aber, wird man schreien: Zufälligkeiten in dem unveränderlichen Wesen Gottes annehmen!" Lessings Erwiderung ist, man kann sie fast nicht anders charakterisieren, echt lessingisch: „Nun? Bin ich es allein, der dieses tut? Ihr selbst, die ihr Gott Begriffe von zufälligen Dingen beilegen müßt, ist euch nie beigefallen, daß Begriffe von zufälligen Dingen zufällige Begriffe sind?" Nimmt denn nun Lessing Zufälliges in dem unveränderlichen, notwendigen Wesen Gottes an? Oder will er etwa darauf hinleiten, daß man eben auch den Begriff der Zufälligkeit aufgeben müsse? daß, weil alles in Gott ist, alles notwendig sein müsse? und wir nur die überall vorauszusetzende Notwendigkeit nicht überall sehen?

In den Gesprächen mit Jacobi bekannte sich nun Lessing offen wie zu dem strengsten Determinismus, so auch zu dem ἓν καὶ πᾶν, lehnte eine außerweltliche Gottheit ab und zog auch die Konsequenz, daß in gewissem Sinne alles „Gott" sei. „Einmal sagte Lessing, mit halbem Lächeln: er selbst wäre vielleicht das höchste Wesen, und gegenwärtig in dem Zustande der äußersten Kontraktion." Damit fällt natürlich auch die Persönlichkeit Gottes. Insbesondere will Lessing „unsere elende Art, nach Absichten zu handeln", auf den Menschen eingeschränkt, also von Gott ausgeschlossen wissen. Gott, das höchste Prinzip, ist ihm ja auch jenseits des Gegensatzes von Ausdehnung und Gedanke, Materie und Geist, und hat wohl „eine Art des Genusses", die nicht bloß alle Begriffe übersteigt, sondern völlig außer dem Begriffe liegt.

Da wir uns hier eingestandenermaßen an der Grenze des Sagbaren befinden, so müssen wir uns an diesen Andeutungen genügen lassen. Dies um so mehr, da Wortlaut und Sinn der einzelnen Äußerungen Lessings über Gott, die Jacobi sonst noch berichtet, manchem Zweifel Raum lassen.

In diesen seinen letzten Gedanken wußte sich nun Lessing eins mit Spinoza, der wohl auch ihre Entwicklung gefördert hatte. Und so konnte er auch sagen: „wenn ich mich nach jemand nennen soll, weiß ich keinen andern". Trotzdem sollte man es lieber vermeiden, Lessing einen Spinozisten zu nennen; denn diese Bezeichnung wird der Art, wie sich Lessing zu allen philosophischen Systemen stellte, nicht gerecht. Das ist auch aus seiner Unterhaltung mit Jacobi ganz deutlich zu erkennen. Er habe Jacobi geraten, wenn er Spinoza doch kenne und liebe, sich nicht gegen ihn zu sträuben, sondern lieber ganz sein Freund zu werden. „Es gibt keine andre Philosophie als die Philosophie des Spinoza." Wenn Jacobi bei seiner begeisterten Verehrung für Spinozas Geisteshöhe kein Spinozist werde, müsse er aller Philosophie den Rücken kehren. Wie Lessing so was verstand, erkennen wir aus einer analogen Äußerung über Leibniz: „Schlimm genug, daß man die Lehre von der besten Welt noch immer

seine Lehre nennt; warum sollen nun auch die einzigen wahren Begriffe von der Gerechtigkeit Gottes seine Begriffe heißen?" (11, 471 f.) Er fand sich (als „ehrlicher Lutheraner") mit Spinoza zusammen in dem „mehr viehischen als menschlichen Irrtum und Gotteslästerung, daß kein freier Wille sei"; er teilte dessen Geringschätzung unserer elenden Art nach Absichten zu handeln; er vermochte wie dieser Gott und Welt nicht mehr auseinander zu halten. Aber damit glaubte er eben der Wahrheit auf die Spur gekommen zu sein; der Wahrheit, die alle denkenden Köpfe aus größerer oder geringerer Entfernung, mit größerer oder geringerer Deutlichkeit geschaut hatten. Auch Leibniz, „fürchtete" er, war im Herzen selbst ein Spinozist. Wenn aber Jacobi versicherte, im Spinoza stehe sein Credo nicht, so meinte Lessing: „Ich will hoffen, es steht in keinem Buche". Sein Credo stand also gewiß in keinem Buch; auch nicht in Spinozas Ethik. Er scheint mir nicht einmal von Gott genau dieselbe Vorstellung zu haben wie Spinoza; doch hielte ich es für verfehlt, das auch nur untersuchen zu wollen. Denn man könnte dabei der Gefahr gar nicht entgehen, daß man Lessing sich bestimmter ausdrücken ließe, als er sich selbst ausdrücken würde.

# Schluß.

Lessing hat nur ein Alter von 52 Jahren erreicht. Wird ein solcher Mann so frühe weggerafft, so pflegt man im Tone des Bedauerns zu rühmen, wie viel er bei längerem Leben noch hätte leisten können. Es ist wohl eher in Lessings Sinne, wenn wir unbefangen zugeben, daß er gestorben ist, als er sein Tagewerk vollbracht hatte. Als Dichter hatte er sich wohl nach seinem eigenen Gefühl mit der „Emilia Galotti" erschöpft. Auch in seinem Verständnis der Kunst ist er gewiß bis zu einer Grenze vorgedrungen, die er nicht zu überschreiten vermochte. Nach seinen theologischen Kämpfen sind keine höheren, ernsteren mehr zu denken, die seinem Dasein eine neue, stärkere Spannung hätten geben können. Endlich zeigen auch seine Gespräche mit Jacobi, daß er sein Nachdenken über die höchsten Fragen der Weltanschauung abgeschlossen hatte. Aber diese seine letzten Gedanken waren nicht von der Art, daß es ihn hätte reizen können, sie zusammenhängend darzustellen. Er hätte auf mehr guten Willen des Verständnisses rechnen müssen, als er nach seinen Erfahrungen mit Feind und Freund voraussetzen durfte; und gewiß war mit der zweifelnden Frage auch sein Interesse erloschen. So fragmentarisch alles ist, was er geschaffen, so war er doch fertig.

Und nachdem wir nun die Gedankengänge überschaut, die er als Philosoph durchlaufen, wiederhole ich, daß man sich wohl aus philosophischem Interesse mit Lessing beschäftigen dürfe. Für unser philosophisches Wissen können wir aus ihm allerdings wenig Nutzen ziehen, weniger als aus dem nächsten besten Handbuch; als Philosophen dagegen werden wir aus ihm so viel gewinnen als von irgend einem. Darüber noch ein paar Worte.

Lessing vermag etwas, das nicht jedem Philosophen gelingt; er vermag uns in die rechte philosophische Stimmung hineinzuziehen. Die Philosophie ist nicht bloß ein Wissen, sondern eine Existenzweise, der eine bestimmte Stimmung entspricht. Philosophie ist dämonische Wahrheitsliebe, gegen die alle andern Interessen eitel erscheinen, gegen die namentlich kein parteiisches, kein selbstisches Interesse aufkommen kann. Lessings größte Furcht ist, in einem Vorurteil, einem Wahn befangen zu bleiben. Obgleich er seine Gedanken mit Vorliebe an denen andrer Denker entwickelt, sind ihm diese andern als Personen doch sichtlich gleichgültig. Was ist ihm Aristoteles, Leibniz, Spinoza, Winckelmann? Was ist ihm Reimarus und Goeze, Gottsched und Klotz? Menschen, die ihn und andere im Streben nach der Wahrheit fördern oder hemmen; sonst nichts. Seine Liebe und sein Haß sind gleich objektiv. Und was ist er sich selbst? Das gleichgültige Subjekt zu seinen Gedanken. Er wünscht keinen Satz deshalb durchzusetzen, weil er ihn einmal aufgestellt hat. Er scheut aber auch nicht den Schein der Rechthaberei, wenn er es zufällig ist, der nach seiner Meinung Recht hat. Im Reich der Wahrheit kennt er keine Privilegien, läßt andern keines gelten, macht für sich auf keines Anspruch. Wie nützlich, wie nötig ist es, daß wir je und je unter der Leitung eines solchen Mannes unsre *exercitia spiritualia* durchmachen! In Fragen der Weltanschauung können sich ja eitle Selbst- und Parteisucht am bequemsten breit machen, da der Gegenstand der Untersuchung eine zwingende Beweisführung unmöglich macht. Und so ruft man: ‚hie Jesus!‘ ‚hie Buddha!‘ ‚hie Kant!‘ ‚hie Nietzsche!‘ — wie wenn nicht diese Personen gegen die Gedanken, die sie in Umlauf gebracht haben, eine so gleichgültig wären wie die andre; wie wenn die philosophische und religiöse Frage nicht bloß die wäre, ob ihre Gedanken eine innere Wahrheit haben, die sie, abgesehen von ihrem Urheber, jedem redlichen Wahrheitsforscher immer aufs neue empfiehlt.

Ferner kann uns Lessing des Aberglaubens entwöhnen, als ob das Denken eine Kunst wäre, bei der es auf besondere

Griffe und Kniffe ankäme. Solche mögen in den Spezialwissenschaften ihren Wert haben; das Denken, dessen Ziel ist, eine Weltanschauung zu gewinnen, also das philosophische oder religiöse Denken, erfordert nichts als einen aufgeschlossenen Sinn und einen gesunden Verstand. Man sieht doch nachgerade, worin der Hauptwert der besonderen, Schule begründenden Methoden in der Religionsphilosophie liegt. Brücken sind sie, die das Unvereinbare verbinden sollen. Lessing ist vorwiegend Religionsphilosoph und hat doch keine Religionsphilosophie; er wendet nur seinen gesunden Verstand gerne auf religiöse Fragen an, weil sie ihn interessieren. Im übrigen denkt er auf dem Gebiete der Religion nach derselben Methode, die alle natürlichen Menschen immer befolgt haben und immer befolgen werden. Er tritt in eine religiöse Tradition ein; er nimmt wahr, daß er, was sein Gedächtnis aufgenommen hat, deshalb noch nicht versteht; er sucht also die überlieferte religiöse Wahrheit zu verstehen, eignet sich als eigne Überzeugung zu, was er zu verstehen glaubt, läßt vorläufig dahingestellt sein, was ihm dunkel bleibt, lehnt ab, was er als Irrtum zu erkennen glaubt. Eine Methode, die durchaus genügt, wenn man nicht aus *Nebengründen* eine Meinung als Wahrheit behaupten, die andre als Irrtum verwerfen möchte; wenn man nicht ein Interesse daran hat, das *Wort* beizubehalten, nachdem man den *Sinn* aufgegeben hat. Ferner weiß Lessing, daß es ohne Enthusiasmus keine Weltanschauung gibt, und er weiß, daß der Enthusiasmus sich gerne betrügt. Also unterdrückt er enthusiastische Regungen nicht, wenn sie aus ihm selbst entspringen, und hält sich fremdem Enthusiasmus offen, soweit es seine Natur gestattet; läßt sich aber durch keinen Enthusiasmus zum Behaupten hinreißen, sondern schiebt das Behaupten hinaus, bis er, ernüchtert, seine guten Augen wieder gebrauchen kann. Heute benützt man den Enthusiasmus nicht mehr bloß als Wünschelrute, sondern als Beweis: man *behauptet* im Namen der praktischen Vernunft oder des religiösen Bedürfnisses, was man mit seiner theoretischen Vernunft lieber verneinen möchte. Ich muß gestehen,

daß ich eine solche geistige Haushaltung je länger, desto weniger begreifen kann; das Verhältnis zwischen Herz und Kopf, wie Lessing es annimmt, dünkt mir viel natürlicher und ersprießlicher. Und in einem Philosophen sollte weder Herz noch Kopf so eigenwillig sein, daß sich beide nicht auf einen *modus vivendi* vereinigen könnten. Weiter werden sie's allerdings nicht bringen, als daß sie sich von Fall zu Fall immer wieder verständigen. Die berühmte feste Überzeugung erreicht man auf Lessings Weg nicht. Wer aber nicht aus Nebenmotiven eine gewisse Wahrheit haben sollte, kann sich auch ohne sie behelfen.

Wie Lessing mit der religiösen Überlieferung abgerechnet hat, ist in dieser Schrift so in den Vordergrund getreten, daß ich darüber nichts mehr zu bemerken habe. Dagegen muß ich das enthusiastische, intuitive Element in Lessings Denken noch besonders hervorheben. Es ist nur schwach entwickelt; aber die wenigen Punkte, an denen es deutlicher hervortritt, sind wenigstens mir lehrreich genug.

Seinen Optimismus möchte ich nicht hierher rechnen, und ebensowenig seinen Glauben an eine Re-incarnation. Beide sind für eine richtige Intuition zu abstrakt, zu schematisch, zu farblos. Der Optimismus ist z. T. bloß natürliche Lebensstimmung, z. T. Nachwirkung des Kinderglaubens; auch die Seelenwanderung macht mir mehr den Eindruck einer Hilfskonstruktion für den Optimismus als eines erschauten Gedankens. Dagegen ist wohl nicht anzunehmen, daß Lessing seine Auffassung des Tragischen nur aus dem Optimismus gefolgert hätte, auf den er sie stützt; vielmehr scheint sie mir einer ursprünglichen Intuition zu entspringen. In dem Eindruck des Tragischen verbindet sich das Gefühl des unendlichen Werts der Persönlichkeit mit dem Gefühl, daß sie in dem Weltenhaushalt nichts gilt; und merkwürdigerweise werden wir durch das Tragische nicht niedergedrückt, sondern gehoben, nicht entmutigt, sondern belebt. Wer das erklären könnte, hätte das Rätsel des Menschen gelöst. Lessing hat eine Theorie der Tragödie übernommen, die dem tiefsten Problem des

Daseins mit einer banalen Abrechnung über Schuld und Unglück beizukommen glaubte. Aber er hat das Tragische zu tief empfunden, zu klar geschaut, als daß er sich damit hätte zufrieden geben können. Beantwortet hat er freilich die Frage nicht, die es uns stellt; aber er hat uns wenigstens auf einen guten Weg gebracht, sie als Frage zu verstehen, Indirekt leistet er uns dadurch noch einen zweiten, großen Dienst: er illustriert uns die Bedeutung des Ästhetischen für die religiöse oder philosophische Erkenntnis. Die Religion will das Rätsel des Menschen lösen; und ebenso die Philosophie, soweit sie nicht bloße Wissenschaftslehre sein will. Nun ist es aber allein das Leid, das uns das Dasein zum Rätsel macht; ohne Gefühl ist also das Rätsel des Lebens nicht zu erkennen. So lange wir aber wirklich von Lust und Leid hin- und hergeworfen werden, sind wir nicht fähig, das Problem zu fassen, das unser Erleben uns stellt; da sehen wir nur die praktische Frage, wie wir etwa vom Leid zur Lust uns durchkämpfen könnten. Um das Leben als Problem zu verstehen, sollten wir seine höchsten Erregungen erleben, ohne doch unter ihren besinnungraubenden Druck zu kommen. Das geschieht in dem ästhetischen Miterleben des Tragischen. Es ist also keine zufällige Laune, daß Lessings Theorie der Tragödie in einer religiösen Expektoration gipfelt: die ästhetische Empfindung ist sozusagen ein religiöser Sinn.

Einer ursprünglichen Intuition scheint mir auch Lessings höchst einfache Lösung des Freiheitsproblems zu entspringen: „Ich begehre keinen freien Willen.“ Damit ist die Sache für ihn erledigt; und anders wird in der Tat niemand mit dem „freien Willen“ fertig. Wir müssen Lessing nur richtig verstehen. Er meint natürlich nicht, daß er einen „freien Willen“ wollen oder ablehnen könne. Aber der Glauben an den freien Willen fließt aus der jedem angeborenen Wertschätzung seines freien Willens. Wer den Wahn überwunden hat, daß mit der Freiheit seines Willens Wert und Würde seiner Existenz stehe und falle; wer in diesem *point d'honneur* der Menschheit gleichgültig geworden ist: der verzichtet leicht auf den „freien Willen“, den man sofort gar nicht mehr

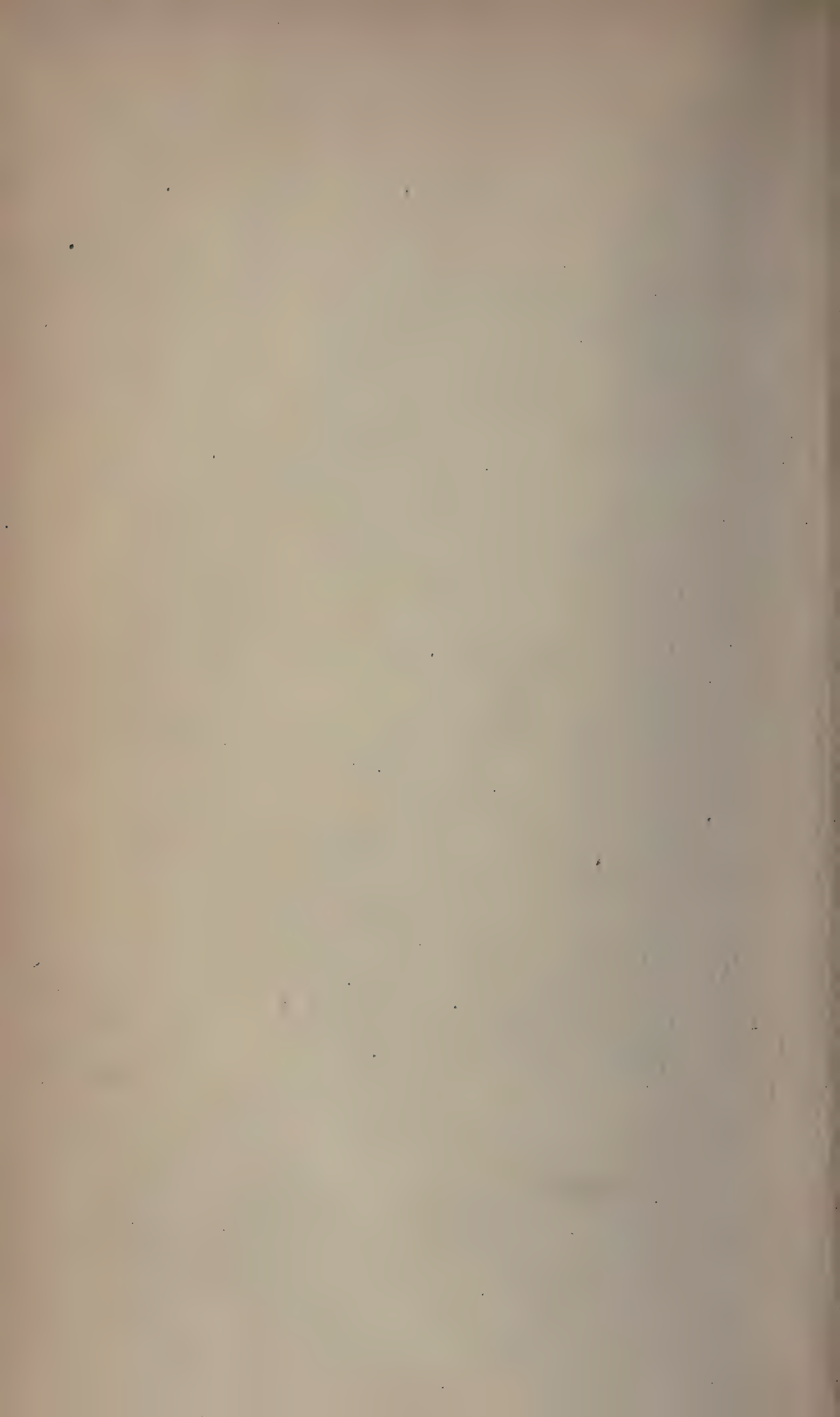
s i e h t, wenn man ihn zur Erhaltung seines Selbstgefühls nicht mehr braucht. Daß dies Lessings Fall ist, verrät er durch die unerschütterliche Gleichmütigkeit, mit der er sich von Jacobi die Konsequenzen seines Fatalismus ziehen läßt. Und wenn nicht v o n ihm, so können wir doch a n ihm lernen, wie die Frage der Freiheit auf- und anzufassen sei. Daß der Mensch frei sei oder nicht frei, ist freilich kein metaphysischer Lehrsatz, über den man mit Gründen streiten könnte. Keine Analyse des Willens und Entschlusses läßt Raum für die Freiheit übrig; und wer sich frei s i e h t, wird durch keine Psychologie des Irrtums überführt. Nimmt er die Unfreiheit in der Theorie an, so folgt er doch in der Praxis seinem unmittelbaren, unwiderleglichen Freiheitsgefühl. Darum können auch sogenannte Deterministen behaupten, daß es für die Praxis ganz gleichgültig sei, ob man den Willen für frei oder für unfrei halte. Aber die Freiheit ist auch nicht, wie Kant meint, eine Grundtatsache, ein Postulat der praktischen Vernunft. Wenigstens werden wir Lessing die praktische Vernunft nicht absprechen wollen, weil er keine Freiheit begehrte. Vielmehr ist es nur eine Frage des geistigen Alters, ob der Mensch sich noch frei sieht oder nicht mehr frei sieht. Lessing hat gewiß auch einmal seinen Willen frei haben wollen; wenn Jacobi das nötige Alter erreicht, wird er seinen Willen nicht mehr frei haben wollen. In den klimakterischen Jahren der Geistesentwicklung tritt eine Unsicherheit der Selbstauffassung ein, so daß die Persönlichkeit sich alternierend oder zugleich frei und unfrei zu sehen glaubt; wie in den Krisen der religiösen Entwicklung auch Kopf und Herz, Glauben und Wissen in Widerstreit geraten. Aber es heißt die Halbheit zum Prinzip machen, wenn man die Spannungen des Übergangs zu einem Gegensatz der theoretischen und praktischen Vernunft, der theoretischen und praktischen Wahrheit fixieren will. Eine Verständigung zwischen Indeterminismus und Determinismus gibt es nicht. Der Indeterminist wird nie begreifen, daß sein unmittelbares Freiheitsbewußtsein ihn sollte betrügen können; der Determinist sieht freilich, daß

jener das nicht begreifen kann, — und verzichtet eben deshalb darauf, es ihm begreiflich zu machen.

Wie viel Intuition in Lessings Aussagen über Gott verwertet ist, möchte schwer zu schätzen sein. So früh die Neigung zu einem pantheistischen Gottesbegriff bei ihm zu bemerken ist, so ist sie doch eher aus Reflexion als aus Intuition zu erklären. Ein „persönliches Verhältnis" zu Gott scheint er nie gehabt zu haben; dann trieb ihn aber die logische Konsequenz notwendig darauf hin, in Gott Denken und Wollen zusammenfallen zu lassen, woraus weiterhin ein strenger Pantheismus folgen muß. Auch seine Behandlung des Tragischen läßt noch nicht vermuten, daß ihm das ἓν καὶ πᾶν vor Augen gestanden wäre: da sieht er Gott und die Welt noch nicht ineinander. Anders verhält es sich doch wohl in seinen letzten Jahren. Daß er ausdrücklich einen außerweltlichen Gott ablehnt, ist zwar an sich nicht beweisend: es wäre auch möglich, daß er endlich nur die letzte Konsequenz einer logischen Bewegung vollzogen hätte. Aber der sichere Humor, mit dem er Jacobis Glauben an eine verständige, persönliche Ursache der Welt an sich abgleiten läßt, deutet nun doch darauf hin, daß er seiner Sache durch Intuition gewiß geworden ist. Zu verwundern wäre es nicht, wenn dies erst spät bei ihm eingetreten wäre. Er hatte in seinem Wesen zu wenig ruhige Beschaulichkeit, als daß er das Ewig-Eine in dem Wechsel der Erscheinung leicht hätte entdecken und sicher im Auge behalten können.

Ob nun aber Lessing richtig gesehen hat? Ob das gemeinen Augen so befremdende System, zu dem er sich schließlich bekannte, eine richtige Projektion des Daseins ist? ob nicht vielmehr eine bloße täuschende Phantasie? Darüber möge urteilen, wer eine geistige Höhe erstiegen hat, die den Hügel überragt, von dem Lessing etwas mehr als den vorgeschriebenen Weg des Tages zu übersehen glaubte (13, 415). Nach Lessing selbst ist die materiale Wahrheit, die er etwa entdeckt hatte, für uns gerade das Unwichtigste an seinen Gedanken. Unsere eigene Weltanschauung müssen wir doch der Welt selbst absehen, und mit unsern eigenen Augen.

---



# Frommanns Klassiker der Philosophie

Herausgegeben von
Geh. Hofrat Dr. **Richard Falckenberg,**
weil. Prof. in Erlangen.

*Die Sammlung will den Gebildeten und den Studierenden die hervorragendsten Denker in ihren Lebens- und Weltanschauungen in gründlichen und lesbaren Einzeldarstellungen aus der Feder der für die jeweilige Aufgabe geeignetsten Kräfte vorführen. Gerade die monographische Behandlung in gut lesbarer Haltung ist besonders geeignet, sowohl die Teilnahme weiterer Kreise für die grossen Denker zu gewinnen als auch den Lernenden in die Gedankengänge philosophischer Forschung einzuführen. Von der Presse wurden diese klar geschriebenen Einführungen in das Reich der Denkerfürsten als der Grundstock jeder gediegenen Privatbibliothek bezeichnet.*

Josef Hofmiller
urteilt in den Süddeutschen Monatsheften (Dezemberheft 1920): „Die Sammlung ist eine in ihrer Art nicht übertroffene Einführung in die Lebensarbeit der großen Denker."

Bisher erschienen die folgenden Bände:

I. **G. Th. Fechner.** Von Prof. Dr. *K. Lasswitz* in Gotha. Mit Fechners Bildnis. 3. Aufl. 214 S. Brosch. M. 10.—. Geb. M. 14.—.
**I. Leben und Wirken. — II. Das Weltbild. 1. Die Bewegung. 2. Das Bewußtsein.**

II. **Hobbes** Leben und Lehre. Von Prof. Dr. *Ferd. Tönnies.* 246 S. *(Vergriffen. Neue Aufl. in Vorbereitung.)*

III. **S. Kierkegaard** als Philosoph. Von Prof. Dr. *H. Höffding* in Kopenhagen. Mit Kierkegaards Bildnis. 2. Aufl. 167 S. Brosch. M. 8.—. Geb. M. 12.—.
**I. Die romantisch-spekulative Religionsphilosophie. — II. K.s ältere Zeitgenossen in Dänemark. — III. K.s Persönlichkeit. — IV. K.s Philosophie.**

IV. **Rousseau** und seine Philosophie. Von Prof. Dr. *H. Höffding* in Kopenhagen. 3. Aufl. 150 S. Brosch. M. 8.—. Geb. M. 12.—.
**I. Rousseaus Erweckung und sein Problem. — II. R. und seine Bekenntnisse. — III. Leben, Charakter und Werke. — IV. Die Philosophie Rousseaus.**

V. **Herbert Spencer.** Von Dr. *Otto Gaupp* in London. Mit Spencers Bildnis. 3. verm. Aufl. 203 S. Brosch. M. 10.—. Geb. M. 14.—.
**I. Spencers Leben. — II. Spencers Werk. — 1. Zur Entstehungsgeschichte der Entwicklungsphilosophie. 2. Die Prinzipienlehre. 3. Biologie und Psychologie. 4. Soziologie und Ethik.**

VI. **Fr. Nietzsche.** Der Künstler und der Denker. Von Prof. Dr. *Alois Riehl* in Berlin. Mit Nietzsches Bildnis. 6. Aufl. VIII 171 S. Brosch. M. 14.—. Geb. M. 18.—.
**I. Die Schriften und die Persönlichkeit. — II. Der Künstler. III. Der Denker.**

VII. **J. Kant.** Sein Leben und seine Lehre. Von Prof. Dr. *Friedr. Paulsen* in Berlin. Mit Kants Bildnis. 6. Aufl. XXIV, 390 S. Brosch. M. 30.—. Geb. M. 35.—.
**I. Kants Leben und philosophische Entwickelung. — II. Das philosophische System. 1. Die theoretische Philosophie; Die Erkenntnistheorie; Die Metaphysik. 2. Die praktische Philosophie; Die Moralphilosophie; Die Rechts- und Staatslehre; Die Lehre von Religion und Kirche.**

VIII. **Aristoteles.** Von Prof. Dr. *Herm. Siebeck* in Gießen. 3. Aufl. 157 S. Brosch. M. 8.—. Geb. M. 12.—.
**I. Einleitung. — II. Aristoteles' Leben. — III. Metaphysik und Naturphilosophie. — IV. Das Organische. Leib und Seele. — V. Ethik und Staatslehre. — VI. Kunsttheorie. — VII. Methodologisches. — VIII. Zur Würdigung der aristotelischen Philosophie. Ihr historisches Fortleben.**

IX. **Platon.** Von Prof. Dr. *Wilhelm Windelband* in Heidelberg. Mit Platons Bildnis. 6. Aufl. VIII, 182 S. Brosch. M. 14.—. Geb. M. 18.—.
**I. Der Mann. — II. Der Lehrer. — III. Der Schriftsteller. — IV. Der Philosoph. — V. Der Theologe. — VI. Der Sozialpolitiker. — VII. Der Prophet.**

X. **Schopenhauer.** Seine Persönlichkeit, seine Lehre, sein Glaube. Von Prof. Dr. *Johannes Volkelt* in Leipzig. Mit Schopenhauers Bildnis. 3. Aufl. 476 S. Brosch. M. 20.—. Geb. M. 25.—.
Das Buch erscheint uns als die beste zusammenfassende Darstellung Schopenhauers, die wir in deutscher Sprache besitzen. (Westermanns Monatshefte.)

XI. **Thomas Carlyle.** Von Prof. Dr. *Paul Hensel* in Erlangen. Mit Carlyles Bildnis. 3. Aufl. 218 S. Brosch. etwa M. 18.—. Geb. M. 22.—.
1. Anfänge. — 2. Vorbedingungen und innere Kämpfe. — 3. Bis zur Übersiedlung nach London. — 4. Der Mensch und die Natur. — 5. Leben in London bis zum Tode von Jane Wels Carlyle. — 6. Geschichtsphilosophie. — 7. Das gegenwärtige Zeitalter. — 8. Das Ende.

XII. **Hermann Lotze.** Von Prof. Dr. *Richard Falckenberg* in Erlangen. **Erster Teil: Das Leben und die Entstehung der Schriften nach den Briefen.** Mit Lotzes Bildnis. 206 S. *(Vergriffen. Neue Aufl. in Vorbereitung.)*

XIII. **W. Wundt,** als Psycholog und als Philosoph. Von Prof. Dr. *Edmund König* in Sondershausen. Mit Wundts Bildnis. 3. Aufl. 232 S. *(Vergriffen. Neue Aufl. Herbst 1921.)*
I. Wundts philosophische Stellung im allgemeinen. — II. Wundts wissenschaftlicher Entwicklungsgang. — III. Die Theorie des Erkennens. — IV. Die Prinzipien der Naturwissenschaft. — V. Die Prinzipien der Psychologie. — VI. Die Ergebnisse der Psychologie. — VII. Die Prinzipien der Geisteswissenschaften. — VIII. Die Metaphysik. — IX. Die Ethik.

XIV. **J. Stuart Mill.** Sein Leben und Lebenswerk. Von Dr. *S. Saenger* in Berlin. Mit Mills Bildnis. 212 S. *(Vergr. Neue Aufl. in Vorbereitung.)*
I. Einleitung. — II. Leben und Lebenswerk. — III. Mills System der deduktiven und induktiven Logik. — IV. Zur Logik der Geisteswissenschaften. — V. Mills Phänomenalismus. — VI. Praktische Philosophie. — Ewigkeitsbetrachtungen.

XV. **Goethe als Denker.** Von Prof. Dr. *Hermann Siebeck* in Gießen. 2. Aufl. 247 S. Brosch. M. 12.—. Geb. M. 16.—.
I. Einleitendes. Die Erkenntnis. — II. Die Natur. — III. Gott und Welt. Religion. — IV. Ethik und Lebensanschauung. — V. Schlußbetrachtungen.

XVI. **Die Stoa.** Von Prof. Dr. *Paul Barth* in Leipzig. 2. erweiterte Auflage. 312 S. *(Vergriffen. Neue Aufl. Herbst 1921.)*
I. Der geschichtliche Hintergrund der Stoa. — II. Die äußere Geschichte der Stoa. — III. Die Lehre. — IV. Das Verhältnis der Stoa zu anderen Schulen. — V. Das Verhältnis der Stoa zur positiven Wissenschaft. — VI. Die Nachwirkung der Stoa im Christentum und in der neueren Philosophie.

XVII. **Ludwig Feuerbach.** Von Prof. Dr. *Friedr. Jodl* in Wien. Mit Feuerbachs Bildnis. 141 S. 2. Aufl. Brosch. etwa M. 12.—. Geb. M. 16.—.
I. Ausgangspunkt der Philosophie Feuerbachs. II. Erkenntnistheorie und Ontologie. — III. Religionsphilosophie. — Anmerkungen und Belegstellen.

XVIII. **René Descartes.** Von Dr. *A Hoffmann* in Berlin. 204 Seiten. *(Vergriffen. Neue Auflage in Vorbereitung.)*
1. Kindheit und Schule. — 2. Periode des Skeptizismus. — 3. Periode der systematischen Wissenschaftsforschung. — 4. Grundlegung der Metaphysik. — 5. Systematische Durchbildung der Metaphysik. — 6. Allgemeine metaphysische Grundlagen. — 7. Naturphilosophie. — 8. Psychologie und Ethik.

XIX. **Lessing als Philosoph.** Von Prof. Dr. *Chr. Schrempf* in Stuttgart. Mit Lessings Bildnis. 193 S. 2. Aufl. Brosch. etwa M. 16.—. Geb. M. 20.—.
I. Lessings religiöse und philosophische Entwicklung bis 1760. — II. Lessings Gedanken zur Theorie der Kunst. — III. Lessing als Vorkämpfer der intellektuellen Redlichkeit.

XX. **Ed. v. Hartmann.** Von Dr. *Otto Braun.* 262 S. Brosch. M. 12.—. Geb. M. 16.—.
I. Leben und Persönlichkeit. — II. Geschichte der Philosophie. Historische Stellung. — III. Die Methode. Erkenntnislehre. — IV. Naturphilosophie. — V. Psychologie. — VI. Kategorienlehre. — VII. Metaphysik. — VIII. Religionsphilosophie. — IX. Ethik. — X. Philosophie des Schönen. — XI. Zur Charakteristik.

In Vorbereitung sind:

**Fichte, Schiller, Schleiermacher, Spinoza, Sokrates.**

**Anti-Pietist, Der.** 67 S. M. 2.

Ein prächtiges kleines Büchlein. Warmes religiöses Empfinden ist mit Kenntnis praktischen Lebens zu einem herzerfrischenden und herzerwärmenden Ganzen i gemischt. (Evangel. Gemeindebl. f. d. Herzogt. Braunschwe

**Bauch,** Dr. phil. **Bruno,** Glückseligkeit und Persönlichkeit in kritischen Ethik. 101 S. M. 3.

I. Die notwendige Geltung des Sittengesetzes nach der kritischen Ethik. — II. Das hältnis der Glückseligkeit zur Sittlichkeit. — III. Die Stellung der Persönlichkeit in kritischen Ethik.

**Baumann, Julius,** Die Grundfrage der Religion. Versuch einer auf d realen Wissenschaften ruhenden Gotteslehre. 72 S. M. 2.5

— — Wie Christus urteilen und handeln würde, wenn er heutzuta unter uns lebte. 88 S. M. 2.5

**Bender,** Prof. Dr. **Wilh.,** Mythologie und Metaphysik. Grundlinien ein Geschichte der Weltanschauungen. I. Band: Die Entstehung d Weltanschauungen im griechischen Altertum. 296 S. M. 6.-

**Dilles,** Dr. phil. **Ludwig,** Weg zur Metaphysik als exakter Wissenscha 2 Teile. 549 S. M. 12.-

I. Teil: Subjekt und Außenwelt. Ihr wahres Wesen und V hältnis. 284 S. Brosch. M. 6.-

II. Teil: Die Urfaktoren des Daseins und das letzte Weltprinz Grundlinien der Ethik. 265 S. Brosch. M. 6.-

Das Werk wendet sich in erster Linie an die Fachgelehrten, ist aber vermöge seiner I stellung allen Kreisen der Gebildeten zugänglich.

**Gräter,** Dr. **A. S.,** Neu-Christentum.

I. Teil: Die Unhaltbarkeit der christlichen Glaubenslehre. 13 Brosch. M. 3.

II. Teil: Wahrheit u. Irrtum bei Jesus. 160 S. Brosch. M. 3.-

Beide Teile in 1 eleg. Einband M. 10.-

— — Das neue Weltbild nach dem Niedergang der mechanisch Naturauffassung am Ende des zweiten nachchristlichen Ja tausends. 168 S. Brosch. M. 6.

**Spicker,** Prof. Dr. **G.,** Der Kampf zweier Weltanschauungen. E Kritik der alten und neuesten Philosophie mit Einschluß christlichen Offenbarung. 310 S. M. 12.

Inhalt: I. Historische Begründung des Standpunktes. 1. Allgemeine Voraussetzung 2. Mittel und Endzweck der Philosophie. 3. Selbstgeschaffene Hindernisse und immane Fortschritte. — II. Kritische Entwicklung des Prinzips. 1. Kritik des Pantheism 2. Kritik des Monotheismus. 3. Kritik des Orthodoxismus.

— — Versuch eines neuen Gottesbegriffs. 384 S. M. 15.

Inhalt: Einleitung: Historische Hauptmomente. Das Verhältnis Gottes zur Mat — I. Gott und die Welt. 1. Allgemeine Hindernisse. 2. Neue Grundlagen. 3. Wesen Eigenschaften Gottes. 4. Vergleichung und Ergänzung. — II. Gott und der Men 1. Das Theodizeische Problem. 2. Begriff der absoluten Vollkommenheit. 3. Idee Unsterblichkeit. 4. Einwürfe und Widerlegung.

**Weitbrecht,** Prof. **Carl,** Diesseits von Weimar. Auch ein Buch Goethe. 320 S. M. 1

Pädagog. Jahresbericht: Ein köstliches Buch, das man von Anfang Ende mit immer gleichbleibendem Vergnügen liest. Der Titel will sagen, daß es sic um den jungen Goethe handelt vor seiner Übersiedelung nach Weimar.

— — Schiller in seinen Dramen. 2. Aufl. 272 S. Brosch. M. 10.—. Geb. M. 1

**Fr. Frommanns Verlag (H. Kurtz) Stuttgar**

